Chantal DELSOL Michel MASLOWSKI Joanna NOWICKI

19.397

CARTIER istoric

MITURI ȘI SIMBOLURI POLITICE ÎN EUROPA CENTRALĂ

Traducere din franceză de Liviu PAPUC

BIBL. CENTR. UNIV.
M. EMINESCU IAȘI
II-19.397

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

MITURI ŞI SIMBOLURI POLITICE ÎN EUROPA CENTRALĂ

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Chantal DELSOL
Michel MASLOWSKI
Joanna NOWICKI

MITURI ȘI SIMBOLURI POLITICE ÎN EUROPA CENTRALĂ

Traducere din franceză de Liviu PAPUC

306155
B.C.U. IASI

CARTIER® istoric

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CARTIER®

Editura Cartier, SRL, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău, MD2012.
Tel./fax: 099.2/24 05 87, tel.: 24 01 95. E-mail: cartier@cartier.md
Editura Codex 2000, SRL, Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2, Bucureşti.
Tel./fax: 01/210 80 51. GSM: 0744 30 49 15.
Difuzare:
Bucureşti: Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2.
Tel./fax: 021/210 80 51. GSM: 0744 30 49 15.
Chişinău: bd. Mircea cel Bătrîn, nr. 9, sectorul Ciocana. Tel.: 099.2/34 64 61.

Cărţile CARTIER pot fi procurate în toate librăriile bune din România şi Republica Moldova.
LIBRĂRIILE CARTIER
Casa Cărţii Ciocana, bd. Mircea cel Bătrîn, nr. 9, Chişinău. Tel.: 34 64 61.
Librăria din Hol, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău. Tel.: 24 10 00.

Colecţia *Cartier istoric* este coordonată de Inga Druţă.
Editor: Gheorghe Erizanu
Lector: Em. Galaicu-Păun
Coperta seriei: Vitalie Coroban
Coperta: Vitalie Coroban
Design: Victoria Dumitraşcu
Tehnoredactare computerizată: Victoria Dumitraşcu
Prepress: Editura Cartier
Tipar: Combinatul Poligrafic (nr. 31029)

S.C.U. „M. EMINESCU" Iaşi
ISTORIE
BC - 306/55

CHANTAL DELSOL, MICHEL MASLOWSKI, JOANNA NOWICKI. *MYTHES ET SYMBOLES POLITIQUES EN EUROPE CENTRALE*
© Presses Universitaires de France, 2002
© 2003, Cartier, pentru prezenta ediţie românească.
Această ediţie a apărut în septembrie 2003 la Editura Cartier.
Toate drepturile rezervate. Cărţile Cartier sînt disponibile în limita stocului şi a bunului de difuzare.

Această carte a apărut în cadrul Proiectului de Traducere cu Sprijinul Fundaţiei Soros-Moldova şi al Next Page Foundation, Institutul Societăţii Deschise, Budapesta.

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Delsol, Chantal
Mituri şi simboluri politice în Europa Centrală/Chantal Delsol, Michel Maslowski, Joanna Nowicki; trad. din franceză de Liviu Papuc. — Ch.: Cartier, 2003 (Combinatul Poligrafic). — 600 p.; 22 cm — (Colecţia *Cartier istoric*). Tiraj: 1500 exemplare.
Titlul în original (franceză): *Mythes et symboles politiques en Europe centrale.*
ISBN 9975-79-213-X
291.13:94(4-191.2)
D28

ISBN 9975-79-213-X

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Cuprins

PREFAŢĂ (*Pierre Chaunu*) 9

CUVÎNT ÎNAINTE (*Jean-Jacques Wunenburger*) 13

INTRODUCERE (*Michel Masłowski*) 21

Capitolul I

ORIGINILE

Introducere (*Jean-Jacques Wunenburger*) 35

Rădăcinile naţiunilor europene (*Jan Sokol*) 37

Mitul sarmat şi mitul scit: o încercare de comparaţie (*Leszek Hensel*) 46

Mitul Celor Trei Fraţi, sau comunitatea slavă programată în istoriografia Evului Mediu şi a Renaşterii (*Alina Nowicka-Jezowa*) 55

Mitul botezului: Polonia, Ucraina şi respectarea diversităţii (*Giovanna Brogi Berkoff*) 68

Miturile româneşti ale originilor şi imaginarul politic (*Ionel Buse*) 81

Capitolul II

METEREZELE

Introducere (*André Reszler*) 93

Polonia: meterez al creştinătăţii (*Janusz Tazeir*) 95

Ungaria, meterez al creştinătăţii: naşterea şi înflorirea ideii unei misiuni colective (*Sandar Csernus*) 103

"Punte" a Jagellonilor şi "meterez" al Piaştilor, sau invers? (*Andrzej Mencwel*) 117

Mitologia slavă (*Jaroslav Isaievici*) 128

Mitul frontierei (putem gîndi frontiera, ca istorici, dintr-o perspectivă maghiară?) (*Paul Grandvohl*) 137

BCU IASI CENTRALA UNIVERSITARA LIBRARY

Capitolul III

SECOLUL DE AUR

Introducere (*Georges Lomné*) 150

Secolul de aur şi bătălia pierdută: mitul Poloniei şi polonezii din secolul al XIX-lea (*Jerzy Kłoczowski*) 154

Sarmatismul: mit istoric, ideologie politică, stil cultural şi etapă în evoluţia conştiinţei naţionale în Polonia (*Andrzej Walicki*) 163

"Epoca de aur a lui Carol IV" de-a lungul istoriei şi istoriografiei cehe (*Anna Petitova-Benoliel*) 173

Mitul Primăverii de la Praga (*Ilios Yannakakis*) 190

"Solidarnosc" – o experienţă socială şi proiectul democraţiei poloneze (*Ireneusz Krzeminski*) 198

Capitolul IV

EROII

Eroul naţional (*Michel Masłowski*) 211

Istorie şi eroi naţionali în imnurile Europei de mijloc (*Csaba Kiss*) 214

Mitul lui Janosik (*Joanna Goszczyńska*) 222

Vitejii de altădată, eroii romanticilor români (*Mircea Anghelescu*) 230

Mihai Eminescu (1850-1889), un mit cultural (*Ioana Bot*) 239

"Ostaşii Domnului" cehi (*Jiří Rak*) 250

Polonia: un erou romantic modern (*Michel Masłowski*) 267

Mitul eroic al evreului polonez (*Maria Janion*) 279

Erou şi trădător în Polonia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (*Magdalena Micińska*) 292

Poetul naţional: cazurile Mickiewicz, Puşkin şi Şevcenko (*George G. Grabowicz*) 308

Capitolul V

PREOŢI ŞI BUFONI, DEMISTIFICATORII

Introducere (*Joanna Nowicki*) 319

Pentru o filozofie a bufonului (*Joanna Nowicki*) 323

Autocrearea inteligheţiei (*Jerzy Jedlicki*) 338

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Figura anti-eroului în literatura cehă (*Petr Kylousek*) 350
Umorul evreiesc (*Judith Stora-Sandor*) 361

Capitolul VI

PATRIA

Introducere (*Chantal Delsol*) 374
Mitul patriei mici (*Nina Taylor-Terlecka*) 376
Mitul hotarelor ca patrie personală (*Xavier Galmiche*) 391
Sfînta Coroană, simbol al permanenţei statale a Ungariei (*Ivan Berténvi*) 404
Mesianismul romantic (*Andrzej Walicki*) 407
Mama poloneză: personaj, mit, stereotip (*Kazimiera Szczuka*) 418
Naţiunea şi patria sa: exemplul ucrainean (*Jaroslav Isajewicz*) 426
Latinitatea – reper identitar român (*Ramona Bordei-Boca*) 436
Limba polonă ca simbol al identităţii naţionale (*Jerzy Bartmiński*) 452

Capitolul VII

FAMILIAR/STRĂIN

Introducere (*Ilios Yannakakis*) 466
Stereotipuri ale europenilor de centru-est: atracţie, neîncredere, identitate (*Joanna Nowicki*) 469
Nodul şarpelui: bătălia simbolurilor în Belarus (*Oleg Loika*) 488
Mitul jidovului rătăcitor în Ungaria (*Marie-France Rouart*) 500
Mitologie comunistă în versiune românească (*Lucian Boia*) 514
Ieşirea din comunism (*Ilios Yannakakis*) 525
Mirajul Occidentului (*Jerzy Jedlicki*) 529
Mituri şi simboluri ale Europei (*André Reszler*) 541
Concluzie (*Chantal Delsol*) 551

BIBLIOGRAFIE 554
LISTA AUTORILOR 581
INDICE DE NUME 585

BCU CLUJ CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAŢĂ

Mituri şi simboluri politice în Europa Centrală, sub conducerea armonioasă şi complementară a trei savanţi, Chantal Delsol, Joanna Nowicki, ambele de la Universitatea din Marne-la-Vallée, şi Michel Masłowski, de la Nancy II; în total 40 de savanţi, Polonia, Ungaria, România, Cehia (Boemia şi Moravia), Rusia albă, Ucraina, Slovenia, Italia, Elveţia, Oxford, Statele Unite (în frunte cu Harvard), Franţa, Paris IV, Paris X, Marne-la-Vallée, Nancy şi Dijon; subiect al unei reflecţii comune, cealaltă Europă, această jumătate preţioasă din noi înşine, care bate la uşă, pe care se pare că nu sîntem prea grăbiţi s-o primim şi care se miră, sursă rănită de decepţie şi de ranchiuni vechi şi mereu proaspete. Nimic nu este simplu, nimic mai opac decît ignoranţa celor care cred a şti şi care zăvorăsc în sine ideile preconcepute. Ignoranţa — această frumoasă carte se angajează s-o împrăştie, iar cît priveşte prostia — răbdare, chiar dacă timpul presează.

Pe flancul celor cincisprezece (deocamdată... 380 de milioane îmbătrînind), cealaltă (?) Europă, un nucleu incontestabil, Polonia, Cehia, Ungaria, România, 80 de milioane, şi un ciucure, Ţările Baltice, 10 milioane. Adăugaţi Rusia albă, Rusia roşie (Belarus, Ucraina), între 90 şi 140 de milioane. Încă nimic nu ne dovedeşte că Belarus şi Ucraina împărţite nu vor bascula, ca nu demult, mai către est. Nu poţi înota cu uşurinţă împotriva curentului. Şi totuşi, un lucru este sigur: fără Boemia, Polonia şi ceea ce mai rămîne din coroana Sfîntului Ştefan, Ungaria masacrată prin catastrofalele tratate din 1919-1920, Europa nu este Europa. Dacă cei cincisprezece ar trebui să se limiteze la atît, atunci ar fi meritat mai degrabă să se rămînă la Europa lui Charlemagne, Europa celor şase din Tratatul de la Roma, care îi convenea generalului de Gaulle şi cancelarului Adenauer.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

* * *

La ce sînt buni istoricii? Ca oricine, la ce-i mai bun şi la ce-i mai rău. Ceea ce este mai bun veţi găsi aici, în această frumoasă lucrare, care se străduieşte să degajeze un trecut atît de apropiat de ceea ce au fost prezenturile care s-au succedat de-a lungul timpului; trecutul este cel care furnizează cele mai bune materiale pentru construirea unor prezenturi în care să se poată trăi şi care să deschidă calea unor viitoruri omeneşte dorite. Istoricii, însă, pot fi transmiţătorii a ceea ce-i mai rău, pentru că respiră aerul timpului lor. Unul dintre principalele merite ale acestui frumos monument este acela că prezintă paleta trecuturilor mitice succesive ale acestor societăţi, ale acestor culturi... ale acestor cămine — îmi place cuvîntul "nişe", îl folosesc în altă parte —, ale acestor mici patrii... mă abţin deocamdată de la cuvintele state şi naţiuni, care ne vin totuşi în mod spontan sub peniţă.

Vedeţi, în mod caricatural, cum o mînă de istorici polonezi comunişti au încercat să consoleze... şi să justifice nedreptatea prin propunerea unei Polonii a Piaştilor în Vest, în locul Jagellonilor la care s-a visat mult timp după dezmembrări (1765-1795) şi fără speranţă după sfîrtecarea nedemnă din 1945.

Această rază de lumină străbate la timp, în momentul cînd cei cincisprezece se hotărăsc, încet, să-i accepte pe aceşti fraţi care suferă (ei, cei patru, inclusiv România rănită) că se simt atît de puţin doriţi... totul este pregătit pentru ca sentimentul de a fi fost abandonaţi, îndepărtat o clipă în anii nebuni 1989-1991, să-şi scoată din nou capul. Ar fi trebuit — se putea oare? — să se acţioneze mai repede, ceea ce R.F.G. a făcut pentru R.D.G. (dar cu ce preţ!... şi fără a fi iertaţi). Toate autorităţile ştiinţifice adunate aici dovedesc în ce măsură acest ciucure este "european", în ce măsură aceste patrii s-au considerat ca frontieră a creştinătăţii: zece cuvinte în latină, lingua franca, koine-ul acestor popoare, zece metafore pentru a traduce ceea ce simt cei din "inteligenţia", cu baza creştină, începînd cu seducătorul secol al XVIII-lea, participînd la Lumini, Aufklärung, fără agresivitatea anticreştină a enciclopediştilor noştri.

Şi totuşi ei şi cu noi ne simţim diferiţi. Şi este bine aşa. Această alteritate care îmbogăţeşte vine de departe. De la o frontieră, vechiul "limes" roman, eficace şi oscilant. Aceşti germani de la "limes"..., în serviciul imperiului — îl pot trăda pe împărat, dar nu şi imperiul —

au făcut cu siguranţă să avanseze graiurile germanice, dar au şi cîştigat, desigur, de la Rin pînă la Elba şi, încetişor, ceva mai departe, o Germanie "latină" şi creştină. În greacă şi în latină, *barbaroi*, respectiv *berberi*, înseamnă "cei care bîiguie" şi pe care nu-i înţelegi... mai sînt aceştia oameni? *Nemeţ* (muţii) spun şi "slavii", adică cei care au primit înţelegerea cuvintelor, limba (citiţi *Geneza*, 2, 20). Şi în felul acesta se trece de la frontiera simplă la cea dublă. Polonia este prin excelenţă frontieră pe două fronturi. În aceşti ultimi zece ani, ranchiuna legitimă faţă de germani se estompează. Dacă exista ameninţarea din Vest, acum va fi din Est. Şi, la nevoie, pentru a se alipi Vestului, Polonia este gata să ierte. Tradiţia sa creştină dictează.

* * *

Dar, în realitate, Europa noastră greşeşte cînd o face pe mîndra. Ne credem creditori într-o piaţă de păcăliţi... şi dacă într-un tratat inegal — să-i spunem aşa, la repezeală — noi am avea de primit cel puţin tot atît cît şi de dat? Europa, aşa cum am conceput-o, din şase... are nevoie de o serioasă prefacere: economismul îngust al aparatului bruxellez, auto-recrutat, la adăpost de orice control democratic eficace, producător de mormane de reglementări sufocante, înverşunat împotriva vieţii, negator al dreptului de a se naşte, indiferent la vechile şi respectabilele valori comune... Nu va putea fi transpus de la 15 la 25 şi peste un sistem deja învechit şi corupt din mai multe puncte de vedere. Situaţia demografică încă şi mai catastrofală a noilor sosiţi, ieşiţi în zdrenţe dintr-o tranziţie dificilă ratată, putea solicita un efort din care ansamblul ar fi beneficiat. Ceea ce merge prost acum, fără o refacere va merge şi mai prost pentru 500 de milioane mîine. Acum trebuie să inventăm o nouă uniune. Cu specificităţi acceptate: un fel de Sfîntul Imperiu pe care istoriografia franceză a greşit făcîndu-l un monstru.

Noi n-o să le impunem altora "excepţia franceză" fără a ni se cere să încetăm de a fi ceea ce sîntem. Această lărgire de dorit s-ar putea să ne ajute să regăsim un trecut pe care învăţămîntul nostru şcolar l-a asasinat.

La urma urmelor, dacă Polonia întreţine amintirea Piaştilor şi de mai înainte, aceea a trecutului sciţilor şi sarmaţilor (ca şi noi, a galilor autorizaţi de Republică), dacă România este mîndră de Roma, de Traian, de legiunile sale, din care se vrea descendentă, chiar şi din

daci, pentru curajul lor, dacă Ungaria se referă la coroana Sfîntului Ştefan, un anumit număr de francezi, frustraţi de ceea ce precede 14 iulie şi 26 august 1789, îşi pot revendica trecutul între Vercingetorix şi războiul declarat Europei în 1792.

Desigur că au suferit mult, aceşti apropiaţi, din 1940-1945 pînă în 1989-1991, de o lungă recluziune... tragicul lor refuz al vieţii, coşciugele depăşind cu mult leagănele demonstrează o rană şi o tranziţie incomplete.

Nu se trece fără suferinţă de la o economie de piaţă veche, ale cărei secrete ce băteau pasul pe loc sînt din toate punctele de vedere învechite, la secretele unei economii de piaţă planetare incapabilă să asigure supravieţuirea fără un plus de suflet..., 500 de milioane, un om din 10 sau 12. Un supliment plin de idiosincrasiile noastre legitime şi de un trecut comun nutrit de valori care nu îndepărtează nimic din ceea ce permite înţelegerea, dragostea, viaţa.

Mîndri de valorile noastre comune — noi ni le-am prezentat lumii —, respectîndu-le pe cele ce ne sînt proprii, vom fi mai puternici, mai bogaţi, mai toleranţi, într-un ansamblu mai vast şi mai suplu. Trebuie să învăţăm să ne înţelegem mai bine. Citiţi şi daţi mai departe.

Pierre Chaunu,
Membru al Institutului

BCUJAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

CUVÎNT ÎNAINTE

Viaţa politică a popoarelor rezultă din nevoia pe care o au de a-şi organiza viaţa comună, inventînd forme instituţionale de putere, creînd norme juridice şi mijloace de coerciţie, producînd scopuri istorice şi valori care orientează deciziile şi acţiunile lor, ceea ce fundamentează, la urma urmei, traiul lor împreună. Totuşi, în momentul intrării într-un nou secol, am redevenit conştienţi că nici o ştiinţă politică, nici un model de societate politică nu se poate prevala de un succes practic, nici de un adevăr moral indiscutabil. Mai rău, istoria recentă a ţărilor europene a fost marcată de o succesiune dramatică de experienţe care au culminat cu cele două războaie mondiale şi dominaţia statelor totalitare, care a zdrobit popoarele şi indivizii, favorizînd o criză profundă a valorilor politicului.

În ochii unora, prăbuşirea Europei comuniste în anii '90 trebuie să permită în mod progresiv instaurarea unei noi ordini mondiale, politice, juridice şi economice, care poate face să se spere că planeta va intra în mod ireversibil într-o nouă eră, marcată de triumful modelului democratic, de exigenţa morală a drepturilor omului, de libera circulaţie a persoanelor şi a ideilor, favorizate de tehnicile de comunicaţie electronice şi interactive. Această evoluţie pozitivă va fi favorizată, în particular, de eliminarea crescîndă a mentalităţilor arhaice, acuzate de a produce sau de a favoriza pasiuni identitare, a miturilor naţionale, a ataşamentelor simbolice, purtătoare de ignoranţă, de oprimare sau inegalităţi. La polul opus, în această perspectivă optimistă, progresul juridic şi moral, asigurat de instituţiile internaţionale şi statele democratice, trebuie să fie pus doar în seama dezvoltării spiritului de libertate, drag Luminilor din secolul al XVIII-lea, al educaţiei în spiritul

drepturilor omului sau al dezbaterii democratice într-un climat de raţionalitate dialogată.

Sînt lucrurile atît de simple? Pentru că problema este de fapt în a şti dacă viaţa politică, naţională ca şi internaţională, poate — şi trebuie — să fie determinată integral doar de raţiunea politică şi juridică, aşa cum s-a impus ea începînd cu secolul Luminilor. E sigur că medierea raţională a discursurilor şi a acţiunilor este considerată, de pe vremea grecilor, ca fiind condiţia prin excelenţă pentru a pune Cetatea la adăpost de violenţă şi tiranie şi pentru a crea condiţiile unei vieţi bune pentru cei mai mulţi. Şi, în fapt, controlul constituţional al puterii, încadrarea vieţii colective de către legi, participarea colectivităţii la marile orientări ale vieţii sale comune au permis în mod progresiv, în ciuda multor eşecuri şi deturnări, să facă să se ivească, mai ales în Europa, o cultură politică umanistă şi democratică ce serveşte astăzi de referinţă internaţională.

Popoarele intră într-adevăr într-o organizaţie politică, condusă de legi, marcată de practici instituţionale, într-o manieră raţională. Statul, care desemnează dispozitivul material şi imaterial ce dă naştere politicului, corespunde de altfel unor motive cărora li se poate da dreptate: utilitate pentru ameliorarea securităţii vieţii familiale şi sociale, pentru a spori puterea şi bogăţia colectivităţii sau, şi mai bine, moralizarea vieţii în măsura în care statul permite obiectivarea unui interes general, a unui bine public, care eliberează indivizii de egoismul şi de violenţa lor spontană. Dezvoltarea recentă a statului a permis, de altfel, rafinarea aparatului său legislativ, extinderea autorităţii sale de iniţiativă şi de control asupra tuturor sferelor vieţii sociale (producţie, schimburi etc.), pînă la favorizarea, în felul acesta, a unor instrumente birocratice sau tehnocratice investite cu raţionalizarea mai bună a scopurilor şi mijloacelor de acţiune publică.

Totuşi, această filozofie şi această retorică dominante ale politicii, sînt ele pe deplin suficiente, adaptate şi credibile? Anumiţi jurişti, politologi, gestionari, tehnocraţi, actanţi sociali îşi inspiră în zilele noastre modurile de gîndire dintr-un fel de ideologie uniformă pentru care viaţa politică se reduce la o construcţie raţională de instituţii, la o formulare analitică de drepturi şi de datorii, la o elaborare contractuală de tot soiul de relaţii între membrii cetăţii. Dar dimensiunea raţională a funcţionării societăţilor politice este ea bine verificată şi la

fel de lămuritoare pe cît se crede? N-ar trebui să repunem în cauză unele principii, chiar de analiză politică, care au servit la instituirea, fondarea, legitimarea instituţiilor şi a practicilor societăţilor politice?

Cu siguranţă această raţionalitate civilă şi socială a făcut deja obiectul mai multor critici, piezişe sau frontale: de exemplu, în tradiţionalismul contra-revoluţionar, în curentele anti-socialiste ale secolului al XIX-lea, în şcolile filozofice vitaliste şi spiritualiste ale secolului al XX-lea, mai recent printr-o filozofie de critică anti-totalitară (Hannah Arendt, Leo Strauss). Dar dezbaterea se concentrează atunci îndeobşte asupra unor probleme ca valoarea contractului social, abstracţia drepturilor omului, mistica suveranităţii populare etc., care sînt deseori comparate cu instrumentele politice pre-moderne, mai ales antice. Multe dintre aceste demersuri continuă să se refere la postulatul potrivit căruia faptele politice trebuie să facă obiectul unei abordări şi a unui tratament exclusiv raţionale.

Dar nu s-ar înţelege mai bine istoria şi actualitatea politică dacă ar fi luat în consideraţie faptul că totul este impregnat aici în mod intim de "logos" şi de "mythos", de gînduri argumentate, dar şi de imagini simbolice şi de mituri fundamentale? Alături, adică sub logica declarată a instituţiilor, nu trebuie să vedem la lucru un imaginar politic, care, departe de a nu juca decît un rol de parazit, contribuie la activarea, la regularizarea, chiar la realizarea formelor şi scopurilor politicii? Ţesătura de elemente raţionale şi neraţionale constituie poate trama ireductibilă a reprezentărilor şi credinţelor politice, care se revelează, după un studiu, nici bună nici rea în sine, la drept vorbind neutră sau, şi mai bine, ambivalentă, capabilă să producă efecte opuse, dintre cele mai bune, ca şi dintre cele mai rele. Luarea lor în consideraţie, chiar integrarea lor conştientă, n-ar putea favoriza o înţelegere mai bună a complexităţii istoriei politice şi ajuta la discernerea rezistenţei faptelor şi a căilor favorabile oricărei intervenţii asupra politicii? Pentru că imaginarul politic poate, fără îndoială, să devieze sau să degenereze în serviciul pasiunilor orbeşti sau distructive, dar poate şi să participe la stabilizarea şi legitimarea instituţiilor politice juste, după cum construcţii aparent raţionale pot, dimpotrivă, să provoace sau să garanteze deviaţii sau perversiuni politice redutabile.

O astfel de perspectivă se loveşte, fără îndoială, de un obstacol psihologic şi axiologic: termenul de imaginar (imagine, fantasmă, simbol,

mit) trimite îndeobşte la o colecţie de reprezentări eterogene, puternic întreţesute de afecte, cu semnificaţii echivoce şi şovăielnice, care inhibă sau pervertesc gîndirea şi judecata, cantonînd agenţii care le vehiculează sau le produc în valorizări deviante şi partizane. Totuşi natura şi funcţiunea imaginarului au făcut obiectul unei reevaluări profunde în ştiinţele umaniste ale secolului al XX-lea (psihologie, psihanaliză, sociologie, antropologie, arte etc.), care coroborează un mare număr de opţiuni luate de filozofi (Aristotel, Kant, Schelling şi, mai recent, E. Cassirer, H. G. Gadamer, M. Heidegger, G. Bachelard, G. Durand, P. Ricœur etc.). Imaginaţia apare într-adevăr ca o activitate psihică intermediară între percepţie, care ne pune în relaţie cu lumea exterioară obiectivă, şi intelect, care produce o inteligibilitate prin intermediul unei gîndiri abstracte. Ea este gîndită atunci ca o funcţie în acelaşi timp de reproducere a lumii perceptuale şi de creare a unor posibile colaterale, furnizînd scheme *a priori* ale unor noi modele. Imaginile sînt reprezentări de coloratură afectivă, sursă de afecţiuni şi de credinţe, dar ele activează şi o funcţiune cognitivă, asociind niveluri de semnificaţii multiple şi încastrate într-o intenţie simbolică. Operele imaginaţiei sînt deci şi donatoare de sens, deşi nu sînt dotate cu claritatea şi distincţia ideilor, nici cu evidenţa percepţiilor. Ele animă idealuri, poetizează acţiunea şi dau de gîndit în sînul unui ansamblu care poate fi numit imaginar. Acest termen desemnează în felul acesta ansamblul imaginilor unui subiect (individual sau colectiv) în sensul că ele formează o lume care permite să nu te limitezi la simpla relaţie cu realul, îmbogăţindu-l prin amintiri, posibile dorinţe, variaţii ale formelor, reunite potrivit unor valori pozitive sau negative. Imaginarul se cristalizează mai mult în jurul simbolurilor, care sînt imagini deosebit de consistente din cauza capacităţii lor de a stabili legături între niveluri de înţelegere conotativă (un arbore desemnînd, desigur, o realitate biologică, dar deschizînd perspective şi asupra valorilor vieţii, imortalităţii etc.). În sfîrşit, prin povestirea mitică imaginarul se desfăşoară graţie unor istorisiri exemplare, care ajută la interpretarea vieţii.

Această concepţie despre imaginarul individului n-ar putea fi extinsă asupra imaginarului social şi deci politic? Nu este posibil să se facă loc, în acţiunile politice, unei iconosfere mediane între percepţia faptelor sociale sau a evenimentelor istorice şi reflecţia teoretică, ce dă

seamă de politic prin abstracţii şi raţionamente? Pentru că cetăţeanul, omul public, responsabilul politic sînt şi, înainte de toate, fiinţe care acţionează şi vorbesc politic în funcţie de credinţe trecute, de amintiri, de imagini forte, de anticipări idealizate, de ficţiuni. Deciziile, alegerile, angajamentele noastre în viaţa politică nu se reduc la raţionamente de tip logico-matematic şi nu se raportează doar la entităţi neutre, depersonalizate, purificate de afecte. Preocupările şi ocupaţiile noastre politice sînt deci bine impregnate cu imagini, simboluri şi mituri din mai multe motive:

– mai întîi pentru că în politică, precum şi în alte domenii ale gîndirii, nu ne putem determina prin pure abstracţii conceptuale (legea, statul, poporul). Conştiinţa are nevoie şi în acest domeniu de a personifica, a tipiza, a incarna idei extrase din legăturile sociale, autoritate, binele comun, din idealul de realizat etc. Sistemul de imagini politice (aceea a eroului naţional, a reprezentării puterii, a viitorului etc.) vine să sensibilizeze, să anime principii teoretice, să concretizeze valori. Imaginaţia are o funcţie de figurare narativă a Ideilor, în sensul ipotezei dragi retoricii clasice;

– apoi, pentru că gîndirea politică este provocată să simbolizeze idei şi valori, adică să încarce şi să întărească opinii şi credinţe prin intermediul valorilor complementare asociate. Nici o reprezentare pozitivă sau negativă nu este percepută ca adevărată sau falsă prin ea însăşi. Adeziunile sau refuzurile noastre provin din analogii, din idei conotate, din nuclee simbolice şi arhetipuri subiacente. Faptele politice intră într-o inteligenţă analogică, care dezvăluie relaţii în lanţ între diferite realităţi. În felul acesta orice Prinţ are relaţii — simbolice — cu figura Tatălui sau a lui Dumnezeu. Capitala unui stat, oriunde ar fi localizată, este în primul rînd un Centru al unui teritoriu şi, poate, al lumii. O frontieră poate fi asumată ca o punte către un spaţiu benefic sau ca un meterez împotriva unui pericol ameninţător. Această funcţie simbolică permite deci să se opereze trimiteri de la un nivel de realitate la altul, creînd o ordine, un sistem coerent de reprezentări şi de valori;

– în sfîrşit, pentru că viaţa politică favorizează conduite de creaţie şi de transmitere a miturilor. Un popor face în felul acesta să iasă la iveală, prin istorisirea pe care-o face, personaje şi evenimente exemplare, care oferă un fel de plan tip, de scenariu pentru interpretarea vieţii sale politice (primele începuturi, o luptă eliberatoare, o perfecţio-

nare viitoare etc.). Istorisirea mitică este, cu siguranţă, literalmente eronate, pentru că nu pretinde o obiectivitate istorică, dar fără a fi absurdă. Reconstituirile narative ale mitului zic ceva despre amintirile şi speranţele unui popor, iar transmiterea şi re-interpretările sale permit să se traseze direcţii de acţiune pentru prezent sau viitor. Istorisirea originală, acelea ale faptelor strălucite, acelea referitoare la expectativele unei societăţi, sînt de asemenea instrumente ce structurează credinţe şi acţiuni dincolo de viaţa de zi cu zi. Miturile politice, în particular, servesc de rezervă de direcţie, de grilă de lectură, de cămin narativ pentru un popor. În felul acesta imaginarul pare să se supună unei diversităţi de funcţiuni retorice, simbolice şi hermeneutice, care participă la construirea vieţii politice.

În acest context, pare deci greu de redus această cultură a reprezentărilor simbolice la simplele pasiuni ostile raţionalităţii. Imaginarul nu vine doar să încurce sau să perturbe reflecţiile raţionale şi voinţa clară a actorilor şi manevranţilor vieţii politice. Contează doar să ştii sub ce forme şi în ce condiţii poate fi legitimată o participare activă şi constructivă a imaginarului la viaţa colectivă.

La un prim-nivel, imaginarul este un dat de fapt, o componentă a mentalităţilor şi motivelor gîndirii şi acţiunii. Pentru că şi dacă este chemat să se determine potrivit unei voinţe generale raţionale, cetăţeanul, în democraţie sau nu, este înainte de toate un individ care are o memorie, sentimente sociale, credinţe religioase, predilecţii pentru anumite programe, speranţe plasate în anumite aşteptări. Aceste opinii, reverii, credinţe, prejudecăţi sînt ele de condamnat şi de eliminat în mod sistematic? Păstrîndu-le drept componente de nerestrîns ale vieţii publice, nu se recunoaşte că nu există Cetate decît incarnată, în carne şi oase, cu greutăţile şi idiosincrasiile sale? Politica nu se face doar cu idei abstracte, universale, descărnate; realismul ne obligă din plin să luăm în calcul imaginarul ca parte a unui fapt socio-politic total.

Dar nu trebuie să mergem mai departe? Nu este oare imaginarul şi un sol, un soclu, un teren pe care se construieşte imaginea Cetăţii? Formele sale simbolice vor participa la apariţia modelelor, normelor, valorilor convieţuirii. Altfel spus, o societate nu-şi poate lua destinul în mîini, cu o viziune de ansamblu a istoriei sale, decît oferindu-şi o interpretare a ceea ce i s-a întîmplat, i se întîmplă, poate să i se întîmple. Această construire a sinelui ca şi colectivitate în marş face în mod

inevitabil apel la imagini fondatoare, la povestiri unificatoare, la simboluri federative. Ar trebui deci, în numele unei pretinse raţionalităţi înglobante, să reducem orice practică politică la un fel de raţionament pur, calculînd binele comun şi determinînd voinţele printr-un imperativ al purei gîndiri? Totuşi, un popor conferă sens şi direcţie acţiunilor sale prin intermediul lecturilor şi relecturilor unei vieţi istorice, care nu este departe de un scenariu temporal sau de un peisaj social.

În sfîrşit, imaginarul, cu evantaiul său de ficţiuni şi mituri, vine să încadreze, să încoroneze, să dea coerenţă ansamblului reprezentărilor şi acţiunilor politice. Cum să mentii într-adevăr convieţuirea fără o înlănţuire logică ce urcă pînă la strămoşi, fără o voinţă colectivă în prezent, fără un scop împărtăşit care urmează a fi atins? Cum să te recunoşti în origini şi-n scopuri, cum să înfrunţi timpurile grele sau perioadele de suferinţă, fără a face apel, ba chiar a cere ajutorul miturilor şi credinţelor, care permit să se facă corp comun, să se reziste la adversităţi, să se transforme sacrificiile, să se împărtăşească idealurile? Aceste moduri de inscripţionare istorică depăşesc cu mult sfera doar a prestaţiilor raţionalităţii. Pare de dorit deci să nu limităm analiza şi înţelegerea vieţii politice a popoarelor şi a statelor doar la determinările raţionale aşa cum sînt reconstituite, izolîndu-le de ştiinţa şi filozofia politică, care fac oamenii să evolueze într-un decor aseptic, într-un cadru instituţional care ignoră tradiţiile, amintirile, credinţele, visurile utopice etc.

Prea multă vreme viaţa politică din ţările Europei Centrale a fost redusă la un discurs oficial, la o teorie abstractă dedusă dintr-un model marxist de evoluţie a societăţilor. Prăbuşirea totalitarismului a permis regăsirea, sub mantia de plumb şi limba de lemn a ideologiei dominante, unei realităţi vii şi complexe a vieţii acestor popoare. Dacă vrei să restitui şi această densitate şi s-o iei în calcul, trebuie s-o şi cunoşti dincolo de ecranele doctrinare şi reprezentările stereotipe. Astfel doar în memoria vie, în imaginile cheie, în credinţele escatologice se va regăsi acel humus pe care se continuă şi se metamorfozează viaţa acestor naţiuni. Fără luarea în calcul a acestor imagini, simboluri şi mituri, în acelaşi timp comune şi diverse, riscăm să subestimăm o cantitate de arhaisme şi de prejudecăţi, care constituie întotdeauna un risc, dar şi o limbă bogată, care, în prezent, aici şi acum, serveşte de substanţă istoriei.

Trebuie să reluăm deci această problemă a locului raţionalităţii în spaţiul politic, sperînd să reînnoim în felul acesta reflecţia politică în totalitate. În particular, este vorba de a identifica, în cultura ce serveşte de referinţă oamenilor de acţiune şi politologilor din Europa Centrală şi Orientală, diferite straturi de gîndire amestecate, intersectări de imagini şi de concepte, pentru a le evalua natura şi funcţiunea. Vom încerca deci, în studiile grupate în acest volum, să cunoaştem mai bine raporturile subtile dintre raţionalitate şi imaginar în cîmpul politicii, arătînd în ce fel imaginarul poate conţine configuraţiile care inspiră cutare sau cutare model de dezvoltare sau de organizare socio-politică. Pe scurt, este vorba de a stabili temeiul a două teze: mai întîi, că gîndirea simbolică şi mitică joacă un rol ireductibil şi uneori cu totul pozitiv în formularea principiilor politice şi în instaurarea instituţiilor; apoi, că pînă şi pretenţia de raţionalizare a vieţii politice prin eliminarea tututor elementelor simbolice poate conduce la efecte nefaste, în orice caz la poziţii teoretice puţin rodnice. Pentru că astăzi, mai mult decît oricînd, contează să ştii să faci loc, în reflecţia noastră asupra vieţii politice, diferitelor straturi de credinţe şi de norme care o traversează, fiind în stare în acelaşi timp să faci o discriminare între elementele raţionale şi neraţionale, ca să nu recazi în misticismele iraţionalului şi fanatismele raţiunii, care-şi împart, amîndouă, responsabilitatea numeroaselor calamităţi istorice.

Jean-Jacques Wunenburger

INTRODUCERE

Sentimentul de a fi neglijaţi, uitaţi, neînţeleşi de marile ţări din Occident, revine ca o obsesie la popoarele Europei Centrale, care, totuşi, se simt întru totul occidentale. Celebrul articol al lui Milan Kundera, care a deschis ochilor publici acest spaţiu al "Ţărilor din Est", teritoriu "dintre ruşi şi germani", purta acest titlu semnificativ: *Un Occident răpit* ("Le Débat", 1983, nr. 27). De atunci, în aceste ţări o imensă mişcare populară, o revoluţie non-violentă de proporţii nebănuite a măturat comunismul şi a scufundat o putere mondială: şi totuşi memoria oficială occidentală reţine că toate acestea sînt opera cîtorva politicieni.

De ce se rescrie istoria mutaţiei din 1989 în aşa fel încît să arate mai puţin semnificativă? Festivităţile celei de-a zecea aniversări a căderii zidului Berlinului au arătat cu claritate: cei care ar fi pornit procesul schimbărilor n-ar fi fost nici muncitorii polonezi, nici opozanţii maghiari, nici militanţii pentru drepturile omului din fosta RDG — nu, aceasta ar fi fost opera lui Gorbaciov, Bush şi Kohl. Cu alte cuvinte, de ce n-a devenit anul 1989 mitul fondator al unei noi Europe? Provine aceasta din faptul că revoluţia în cauză era *restauratoare*, după cum sugerează politologul german Claus Leggewie? Oricare ar fi răspunsul, trebuie să fim de acord că locuitorii Europei Occidentale nu s-au apropiat încă de spiritul Europei de Centru-Est, n-au intrat în istoria sa, în naraţiunile sale.

Punctul de vedere asupra Europei comune se schimbă după cum privirea se aţinteşte din Vest sau din Centru. Viziunii Europei instituţiilor îi corespunde în Europa Centrală viziunea unui consens cultural ca prioritate de construcţie. Bronislaw Geremek notează, în această privinţă: "Europa actuală are nevoie de o memorie comună,

care ar face legitimă identitatea comunitară şi ar conferi indivizilor şi grupurilor sentimentul de participare la asociaţii supra-naţionale. Nu este suficient să plasezi pe o scară obişnuită de valori istoriile particulare ale naţiunilor europene, trebuie să faci ceva mai mult: să creezi o memorie comună". Dar memoria este întotdeauna divizată, chiar şi în ceea ce priveşte evenimentele care i-au afectat profund pe toţi europenii.

Neînţelegerea domneşte deci, încă o dată, în ajunul intrării primelor state din această regiune în Uniunea Europeană. Mai degrabă decît la reaua voinţă, trebuie să ne gîndim mai mult la lipsa utilajului mental adecvat pentru a înţelege logica ne-instituţională, sau chiar anti-instituţională, a culturilor din această parte a continentului. Emmanuel Leroi-Ladurie a propus o exprimare care desemnează tradiţia poloneză a rezistenţei prin cultură — rezistenţă lungă, care durează din vremea dezmembrărilor, reînnoită în timpul ocupaţiei germane şi sub jugul sovietic —; el a vorbit, încă înainte de căderea zidului, de o "paradigmă totalitară". În ce ar consta aceasta? Obişnuit cu o logică politică bazată pe instituţii forte, un francez are greutăţi deosebite în a sesiza structurile unei funcţionări politice non-instituţionale la un popor întreg, sau chiar la mai multe popoare din această zonă. Totuşi această funcţionare politică aparte este cea care, departe de a duce la anarhie, a triumfat asupra instituţiilor totalitare şi constituie actualmente terenul de bază al reconstrucţiei unei democraţii liberale. Se pare că doar studiul miturilor şi simbolurilor culturale, surse ale energiei istorice, conţinînd în germene la fel de bine memoria colectivă ca şi proiectele de viitor, ne poate ajuta să intrăm în acest Sesam de înţelepciune acumulată. Căci — după cum a remarcat poetul Cyprien K. Norwid: "Diferenţa între verbul popular şi verbul (...) savant este aceea că poporul gîndeşte în simboluri. Iar doctul ajustează simbolurile după gîndurile sale" ("Prométhidion", *Epilogue*, IX). Iar în ceea ce priveşte rolul pe care-l poate juca arta într-o situaţie de subordonare politică: "Artistul naţional organizează imaginaţia aşa cum, de exemplu, politicianul naţional organizează forţele statului..." (*ibid.*, V).

Popoarele mici sau mijlocii ale Europei de Centru-Est, Europa "mediană" (Braudel), sau "centrală", au dezvoltat, pe parcursul unor lungi perioade de inexistenţă statală, "marile naraţiuni" care le-au permis nu numai să-şi salvgardeze identitatea, ci şi să urmeze evoluţia

civilizaţiei europene şi să participe din plin la diferitele etape ale acesteia. Dar, în prezent, odată regăsită libertatea, în ajunul intrării în structurile supra-naţionale, se pune o întrebare esenţială: cum să rearticulezi această moştenire astfel încît să eviţi pierderea propriei sale identităţi şi închiderea într-o autarhie mentală deseori tradusă printr-unul din cele mai frecvente mituri ale regiunii: acela al martirului, al celui bun care suferă sau al fortăreţei asediate? Ceea ce n-ar duce decît la fenomenul de ghetou pentru aceste culturi.

Textele conţinute în volumul de faţă vor să-i ofere lectorului occidental accesul la aceste mituri şi simboluri identitare ale Europei Centrale, astfel încît să îndepărteze fatalitatea neînţelegerii: să stabilească un dialog, să decompartimenteze schimbul, singura condiţie pentru a profita şi de bogăţiile purtate de aceste povestiri. Singura condiţie şi pentru ca, după ce vor fi fost transmise, meditate, re-articulate, aceste mituri să fie depăşite prin asimilarea lor discursivă şi să intre în istoria comună.

Nivelurile discursului identitar

Potrivit antropologilor şi filozofilor postmodernismului, civilizaţia occidentală a trecut, la nivelul discursiv, de la "marile naraţiuni" precritice, cu stadiile lor narative şi interpretative, la o etapă critică şi postcritică: argumentativă şi reconstructivă. Altfel spus, nu conţinutul istorisirii este cel care mai contează, ci termenii săi, analizaţi critic unul cîte unul, şi apoi o reconstrucţie discursivă a conţinutului (J.-M. Ferry). Această distincţie pare în mod deosebit pertinentă pentru a înţelege culturile simbolice ale Europei Centrale, în situaţie de opresiune politică pînă în 1989 şi rămase în mare parte la nivel precritic. Necesitatea unei reluări la nivel argumentativ şi reconstructiv a miturilor şi simbolurilor identitare şi construirea unui discurs politic original "pe model occidental" ne aduce aminte în mod util că raţionalitatea noastră procedurală este susţinută de o ţesătură simbolică veche, care serveşte de fundament convingerilor şi valorilor noastre (Ricœur, Kołakowski). Este periculos să te deconectezi de la acest fond simbolic, pentru că ceea ce este refulat revine mereu, cu tărie, sub o formă pervertită.

Avantajul nivelului reconstructiv al discursului este universalitatea sa, ori, cu alţi termeni, comunicabilitatea sa. Într-adevăr, atîta timp cît ne limităm la mituri şi simboluri, ne cantonăm în ceea ce are fiecare cultură idiomatic, incomunicabil, specific. Dacă limităm discursul identitar la această dimensiune, aceasta duce la xenofobie, la izolare, la ideologizarea (sau la martirologia) fortăreţei asediate. Ceea ce face deschiderea către ceilalţi, ceea ce face discursul comunicabil, este sintaxa, posibilitatea de a comunica experienţa specifică, de a o articula pentru ceilalţi şi nu numai pentru tine însuţi. Sintaxa discursului reconstructiv permite să se articuleze conţinutul specific în termeni raţionali, într-o astfel de manieră încît să poată fi împărtăşit.

O muncă imensă îi aşteaptă pe intelectualii Europei Centrale pentru a rearticula tradiţia particulară a ţărilor lor în aşa fel încît să poată servi unei Europe comune, unei Europe care nu va fi numai extensia principiului instituţional al statului-naţiune la ansamblul teritoriului. Noi am văzut deja, tradiţia proprie a acestor ţări reclamă să se insiste mai degrabă pe cultură ca liant necesar unei comunităţi supra-naţionale, pe cînd experienţa politică occidentală ar împinge către soluţii în primul rînd instituţionale. Să nu ţinem cont de aceşti doi factori — elaborarea instituţiilor şi cultura comună — ar însemna să sărăcim ansamblul european, dar şi să riscăm disfuncţionarea sa. Pentru că divergenţa modelelor culturale se referă atît la raporturile indivizilor cu Statul şi Legea, cît şi la relaţia reciprocă dintre individ şi comunitate. Dacă identitatea individuală este, într-un *stat-naţiune*, înainte de toate "poziţională", adică relativă la locul individului în sintagma socială — politică, economică, culturală —, în tradiţia *popoarelor-naţiuni* ea are mai ales un caracter paradigmatic: ea depinde de recunoaşterea realizării, prin intermediul individului, a valorilor comunitare. Iar aici apare cu claritate importanţa modelelor de comportament vehiculate adeseori de mitul eroic dominant, importanţa situaţiei simbolice în raport cu emblemele patriei mame, sau prin raportare la reperele de familiaritate sau de ciudăţenie. În acest context nu principiul sîngelui va fi decisiv, ci conformarea la modelul cultural al individului, determinant în respingerea — ca "străin" — sau în acceptarea celor "care sînt de-ai noştri". Chiar şi ritualurile băutului îşi au aici importanţa lor.

Principiul tradiţional al toleranţei a făcut gloria istorică a acestor ţări multietnice şi multiconfesionale, unde totuşi s-a dezvoltat, spre

sfîrşitul secolului al XIX-lea — în grade diverse — antisemitismul şi naţionalismul modern al egoismului naţional. Această axă tensionată, dureroasă, uneori sîngeroasă, este acoperită de o dezbatere devenită anacronică, dar care corespunde grijii de a nu pierde identitatea culturală la ora mondializării: este vorba de opoziţia dintre patriotism şi cosmopolitism. Într-adevăr, aceste ţări, rămase timp îndelungat fără existenţă politică, aceste culturi susţinute mai mult de un secol de angajamentele personale, nu-şi puteau permite luxul dezangajării identitare; dar, în acelaşi timp, prin sacrificare excesivă se închidea poporul într-un fel de ghetou cultural.

O astfel de dezbatere a luat uneori proporţii enorme: Thomas G. Masaryk, părintele statului cehoslovac, pentru că stătuse mult timp în străinătate, pentru că avea o soţie americană şi vorbea deseori engleza acasă, a fost acuzat de cosmopolitism. În zilele noastre, Kundera, pentru că stă în Franţa şi scrie acum în franceză, este pentru numeroşi cehi proscris al naţiunii. În Polonia, în Ungaria, în Republica Cehă, în Slovacia, unii filozofi şi gînditori se străduiesc în zadar să demonstreze că cosmopolitismul are ceva bun; în zadar, pentru că dicţionarele relevă mereu conotaţii peiorative ale acestui termen.

Este vorba aici de un proces complex de transformare a relaţiilor interculturale într-o lume care devine pluriculturală şi multipolară. Dacă timp de două secole, şi mai ales între cele două războaie, a existat un "Centru" al lumii occidentale, identificat cu Parisul, în faţa unei "periferii" nerecunoscute, popoarele care-şi considerau eşecurile politice ca fiind culmea nedreptăţii, sau ca martiriul în numele adevăratelor valori, trebuiau să-şi apere cu orice preţ specificul, demonstrînd în acelaşi timp universalitatea valorilor incarnate. Dar, în zilele noastre, în momentul mondializării, nu mai este vorba de cosmopolitism — identificat în epocă prin abandonul patriei spirituale în numele unei centralizări mitice —, ci de o capacitate de înnodare a relaţiilor interculturale. Iar, aici, experienţa istorică a Europei Centrale, pămînt al graniţelor, al întîlnirii popoarelor şi confesiunilor, s-ar putea dovedi de o mare utilitate.

Căci termenul de "graniţe" traduce întîlnirea şi coabitarea culturilor, a civilizaţiilor. Perioadele şi modalităţile acestei "coabitări" au fost foarte diverse; să zicem că au existat momente bune şi rele, deseori mitizate ulterior. Schematizînd, în timpul înfruntărilor se vorbea de

Polonia, Ungaria şi România ca de "meterezele creştinătăţii", termen instrumentalizat pe îndelete; iar în perioadele de coabitare paşnică, se vorbea de "punte", rol pe care aceste ţări îl puteau juca în raport cu vecinii lor de la stînga şi de la dreapta, de la est şi de la vest. Pentru că ţările mici şi mijlocii, prinse în cleşte între imperiile puternice, trebuie să-şi justifice existenţa printr-o utilitate recunoscută.

Mai ales două stiluri — stiluri estetice, dar şi modele de existenţă — au determinat comportamentul acestor regiuni: patosul legat de discursul eroic sau martirologic; şi grotescul, legat de deriziunea unei vieţi fără repere, sub o Lege străină şi nerecunoscută, a unei vieţi supusă unor reguli care păreau fantastice sau absurde din punct de vedere cultural... În perioadele de opresiune, umorul negru, zis "al spînzuratului", prelua astfel ştafeta. În felul acesta s-a născut Şveik, eroul ceh burlesc al imperiului austriac, Joseph K. al lui Kafka şi numeroase alte personaje din literaturile cehă, maghiară şi poloneză. Pentru Milan Kundera, în celebrul său articol *Un Occident răpit*, stilul grotesc este cel care defineşte cel mai bine teritoriul Europei Centrale, pămînt al suprarealismului regulilor vieţii, al deriziunii ca singura apărare a bunului simţ omenesc.

Dar acest strat burlesc pare să aducă doar răspunsul unor mituri identitare romantice, constituite într-un strat mai adînc, întrucîtva diferit de la ţară la ţară, dar profund analoge în originile, funcţiunea şi scopul lor.

Mituri reconstituite

Secolul al XIX-lea, secol al trezirii identităţilor colective, al formării naţiunilor moderne (Gellner, Hobsbawm) ca şi comunităţi imaginate (Anderson), a fost martor, mai ales în Europa Centrală, sub influenţa ideilor lui Herder, la reconstruirea, reformularea sau chiar crearea a numeroase mituri identitare. Acestea pot fi clasate potrivit regulilor mitografice şi mecanismelor imaginarului, dar în prealabil ele prind rădăcini toate din arhetipurile imageriei greco-latine şi iudeo-creştine.

Astfel, toate aceste *popoare-naţiuni* caută, ca şi popoarele Occidentului, o origine antică, şi aceasta în pofida mitului celor trei fraţi slavi: Leh, Ceh şi Rus, mit popular mai ales în Boemia şi Polonia, mai

tîrziu doar în Ucraina. Marile familii poloneze îşi înscriu strămoşii printre romani şi, în ciuda prezenţei unui rege, electiv începînd cu anul 1573, se instaurează regimul specific al democraţiei nobiliare: o "republică". Ca şi la Roma. Orice nobil vorbea latina şi făcea referinţe fără încetare, ca la un model, la trecutul imperiului. Cetăţenii Ungariei vorbeau şi ei cu toţii latina — era limba care făcea legătura între maghiarofoni şi români, croaţi şi slovaci, fără a mai vorbi de minorităţile germană, ruteană şi evreiască. Referirea principală a maghiarilor la trecut se făcea totuşi nu la romani, ci la sciţi, simboluri ale vitejiei şi energiei istorice. Un mit analog exista de altfel şi în Polonia, a cărei nobilime pretindea că descinde din sarmaţi — războinici, lăsînd ţăranilor fără energie şi inteligenţă descendenţa din autohtoni.

Românii făceau trimitere la daci, dar şi la romani, întărind astfel afirmarea identitară unitară a moldovenilor, muntenilor şi transilvănenilor, care n-au ajuns la un stat autonom comun decît în secolul al XIX-lea, în 1878. Şi deşi populaţia era ortodoxă în marea ei majoritate, aceste mituri de origine o făceau să încline mai mult către partea Occidentului latin decît către "Bizanţ", mit şi ideologie identitară a popoarelor ruse.

Aceste mituri de origine au jucat deci un rol care nu este de neglijat în formarea identităţii şi a sentimentului de apartenenţă a popoarelor Europei Centrale; alături totuşi de un alt factor, acela al participării istorice la anumite epoci culturale ale Occidentului. Nu se poate subestima, de exemplu, impactul formator al Renaşterii, perioadă a ivirii paradigmei individului responsabil, care-şi asumă în mod raţional destinul. Fără naşterea arhetipului lui Hamlet (acesta fiind o reformulare a modelului lui Oreste), apariţia formelor republicane şi democratice ale vieţii colective ar fi fost imposibilă. Şi ne dăm seama de dificultăţile formării unei societăţi civile în ţările care, deşi făcînd parte din familia medievală a popoarelor creştine, au suportat ocupaţia otomană sau mongolă, ca Bulgaria, ca România, ca şi Rusia. Acest factor este cu deosebire pregnant în cazul Ucrainei care, deşi ortodoxă ("bizantină"), participă — din cauza apartenenţei la Polonia — la mişcările spirituale ale Renaşterii, ale Reformei şi Contra-Reformei, şi chiar iniţiază o Reformă ortodoxă (Petru Movilă). Datorită acestora, unele forme ale individualismului modern sînt mai prezente aici decît chiar în Rusia, cu excepţia strictei sale elite.

Contra-Reforma a avut deci şi o influenţă enormă asupra formării unui spirit comun în Europa Centrală, după cum o indică dacă n-ar fi decît harta arhitecturii baroce: linia construcţiilor în acest stil corespunde în mare limitei orientale a regiunii şi ajunge pînă la Kiev (M. Foucher, *Fragmente de Europă*). Iar aceasta este adevărat şi în ţările puternic protestante, ca Boemia şi Ungaria, unde cultul popular al Mariei "Maica Domnului" (numită astfel mai des decît "Sfînta Fecioară") este adînc înrădăcinat şi respectat, din punct de vedere cultural, chiar şi de anticlericali. În cultura cotidianului, moştenirea barocului se traduce prin importanţa acordată senzualului ca posibilă cale către spiritual, şi deci ritualurilor băutului, convivialităţii, căutării consensului. Nu este vorba, referitor la ultimul aspect, de reluarea adagiului latin *Vox populi, vox dei*, ci de o convingere codificată juridic, potrivit căreia prezenţa Sfîntului Duh se manifestă în acordarea opiniilor în consensul etic profund. Aceasta a fost una dintre justificările celebrului principiu parlamentar polonez al lui *liberum veto*, principiu care a funcţionat la început perfect, timp de mai multe decenii, înainte de a slăbi toată organizarea politică. Permanenţa anumitor mituri, evoluţia sau dispariţia altora vor face obiectul unor studii particulare, dar este frapant să vezi persistenţa comportamentelor culturale, mai ales asumarea responsabilităţilor politice (structuri autogestionare ale puterii, căutarea consensului) şi înrădăcinarea lor într-o dimensiune etică (a nu se confunda cu vreun clericalism oarecare).

Nu este necesar să subliniem importanţa Luminilor, care au exercitat o influenţă profundă asupra tuturor popoarelor regiunii, cu excepţia Bulgariei şi a României. Dar, în toată zona, perioada romantismului a fost decisivă, cu mult mai prometeeană şi constructivistă decît în Franţa. Pentru că aici s-a putut articula afirmarea unei identităţi colective culturale, independentă de instituţiile politice; şi miturile identitare cristalizate, inclusiv cel mai important: mitul eroic.

Arhetipurile antice şi biblice n-au părăsit totuşi aceste epoci. Siluetele unui Hercule sau Prometeu contribuie să confere miturilor eroice spiritul vitejiei, al transformării realităţii, al ajutorului dat oamenilor. Matricea biblică duce către o identificare a eroului cu poporul său. Aşa cum "Fiul Omului" semnifică în acelaşi timp incarnarea poporului ales şi persoana lui Hristos, la fel eroul nu numai că reprezintă, ci este şi incarnarea colectivităţii: el *este* poporul său.

Matricea christică permite la rîndul său schiţarea parcursului victoriei de după moarte: eşecul aparent poate duce la reînviere. Eroul devine în această perspectivă salvator şi profet, ghid spiritual al poporului său. În absenţa marilor oameni de stat sau a şefilor militari, în spatele imaginilor literare se ascundeau în cea mai mare parte a cazurilor autorii, *poeţii naţionali*, ghizi ai popoarelor către misiunea lor specifică, justificînd renaşterea lor politică.

Mesianismele epocii, forme ale gîndirii utopice, traduc o extensie a acestor mituri şi le prelungesc acţiunea. Astfel, în Polonia, unde această tradiţie s-a dezvoltat în cea mai mare măsură, în centru se afla ideea unei etici necesare în politica internaţională, idee care făcea din Polonia — martiră a libertăţii —, într-un prim moment, mîntuitoarea celorlalte popoare oprimate. Acest mesianism a fost în mod sistematic re-interpretat şi reactualizat în liniile sale generale la autorii succesivi, re-creînd mitul mesianic sub forme noi. Ideea salvării politice a fost "înlocuită" prin salvarea ştiinţifică a civilizaţiei în celebrul roman *Păpuşa* de Boleslav Prus (1890), unde era vorba de un metal mai uşor ca aerul, permiţînd construirea maşinilor zburătoare, ceea ce ar fi putut pune capăt vremurilor războaielor... Cercetătorul care lucra la această invenţie se numea Geist, "Spirit": ştiinţa pozitivă lua în felul acesta locul religiei. În *Înaintea primăverii* de Stefan Æeromski (1925), care începe cu imaginile sîngeroase ale revoluţiei bolşevice, tatăl muribund îi transmite fiului în drum spre Polonia imaginea ţării cu case de sticlă, construcţii ieftine, accesibile tuturor, frumoase... Cînd ajunge, tînărul erou vede noroiul şi mizeria. Mitul social mesianic îl va stimula pe viitor în lupta sa pentru reforme, schimbări, transformări politice în ţara sa. Acest roman şi imaginile sale au hrănit mai multe generaţii ale inteligheţiei poloneze angajate, pînă la căderea comunismului şi începutul transformărilor democratice ale ţării. Dar miturile reprezintă întotdeauna o miză: unii comunişti, ajunşi la putere în 1944, s-au identificat, la rîndul lor, cu personajul mesianic din *Strămoşii* de Mickiewicz, "vicarul libertăţii vizibile pe pămînt", al cărui nume ar fi fost "patruzeci şi patru".

Forţa miturilor este atît de mare, încît se încearcă să fie instrumentalizate, dacă nu se pun pe picioare mituri concurente. Micul cerc al lui Chiril şi Metodiu de la Kiev, din care făcea parte mai ales *poetul naţional* Şevcenko, alături de Kostomarov, autorul *Cărţii Genezei*

poporului ucrainean (inspirat de *Cartea Pelerinilor polonezi* de Mickiewicz), a fost interzis şi membrii săi dispersaţi, cu ridicarea dreptului de a scrie, în cazul lui Şevcenko: ei erau pe cale să creeze mituri identitare ucrainene. Martiriul lor n-a făcut decît să întărească mitul lor eroic, dar interdicţiile au fost eficace şi unele din scrierile lor, printre care şi *Cartea*, n-au putut fi publicate decît recent. Un alt mit, acela al botezului, îi divizează şi/sau îi uneşte în acelaşi timp pe ucraineni şi pe ruşi. Pentru că este vorba de moştenirea Rusiei kievene: este aceasta mama "tuturor Rusiilor", aşa cum pretind ruşii actuali, sau doar a Ruteniei, cum doresc istoricii ucraineni, sau este vorba de ultimul stat antic, fără legături directe nici cu Moscova, nici cu Ucraina actuală, după cum crede celebrul istoric maghiar Jenö Szücs? Această problemă dezbină cele două popoare şi influenţează politica internaţională, chiar mondială, dacă se ia în calcul încărcătura geostrategică a Ucrainei. Mitul identitar al botezului se revelează a fi decisiv pentru mizele secolului al XXI-lea, pentru că reabsorbirea Ucrainei de către Rusia ar însemna reîntoarcerea la politica imperială, în vreme ce independenţa acestei ţări ar permite crearea în viitor a unei axe de securitate în Europa: Franţa — Germania — Polonia — Ucraina (Z. Brzezinski, *Marele eşichier*). Iată miza actuală a mitului botezării lui Vladimir în secolul a X-lea!

Alte mituri eroice sau martirologice conţin mize similare. Importanţa insurecţiei ghetoului din Varşovia, în 1943, pentru identitatea evreiască actuală şi pentru fundamentarea ideologică a statului Israel este larg cunoscută. Este, în acelaşi timp, regretabil să vezi apărînd o "concurentă" a acestui mit prin insurecţia de la Varşovia, din 1944. Cea mai mare parte a occidentalilor le amestecă pe cele două, sau chiar ignoră existenţa acestei de-a doua insurecţii, în pofida importanţei sale în cadrul bătăliilor celui de-al doilea război. Amintirea insurecţiei de la Varşovia a fost multă vreme interzisă în Polonia comunistă, pentru că la această ocazie Stalin, de cealaltă parte a Vistulei, a lăsat, fără să clipească, să fie masacrate 200.000 de victime de către germani, debarasîndu-se în felul acesta din timp de opoziţia anticomunistă şi de Armata Rezistenţei (A.K.). Pe loc, comemorarea acestui eveniment a luat un caracter politic şi a servit la formarea opoziţiei anticomuniste. Memoria interzisă a insurecţiei de la Varşovia, alături de aceea, şi ea interzisă, a masacrării ofiţerilor polonezi de către sovietici la Katîn,

s-a dovedit de o asemenea tărie, încît a contribuit la explodarea sistemului. Psihanaliza demonstrează modul în care refulatul revine cu o forţă sporită. În timpul acesta, dintr-odată miturile martirologice polonez şi evreiesc au intrat în concurenţă, ca şi cum ar fi solicitat exclusivitatea. Foarte recent polonezii descoperă, ca şi francezii torturile din Algeria, pe cele ale lor la adresa evreilor la Jedwabno, ale unui "popor-martir" asupra altuia. Iar evreii, la rîndul lor, acceptă încetul cu încetul, deşi cu greutate, faptul că unii dintre ei au cooperat cu germanii... Nu este de căutat nici o echivalare între aceste evenimente şi crime, decît aceea a apariţiei miturilor, preţ al modernităţii; dar, fără mituri, identitatea poate dispărea. Ce-i de făcut? Să duci miturile la nivelul discursului reconstructiv al memoriei simbolice, aceasta ar fi de ajuns pentru a salvgarda în acelaşi timp identitatea şi modernitatea?

În orice caz, sfîşierile mitice continuă. Bieloruşii sînt împărţiţi între doi "poeţi naţionali": Mickiewicz şi Puşkin, amîndoi importanţi pentru formarea tradiţiei literare în această ţară, dar reprezentînd două memorii concurente: aceea a "solidarităţii popoarelor ruse" pe de o parte, şi aceea a înrudirii şi coabitării multiseculare cu Polonia "occidentală" pe de altă parte.

Problemele de limbă şi de teritoriu se dovedesc deseori la fel de contradictorii. Memoria marii Ungarii redusă la o treime prin tratatul de la Trianon este parţial în contradicţie cu principiul identificării prin limbă, pentru că multe din popoarele Ungariei istorice nu erau maghiarofone. Dar chiar şi limba (aproape) comună poate diviza, dacă nu este însoţită de memoria comună: am văzut aceasta în cazul dezintegrării Cehoslovaciei sau al separării croaţilor de sîrbi. Se pune de asemenea problema criteriului identificării naţionale a scriitorilor: trebuie să primeze limba, teritoriul, sau apartenenţa culturală? Kafka, evreu praghez germanofon, a fost scriitor evreu? german? ceh? Întrebări asemănătoare ar putea fi puse în cazul altora, ca Hermann Broch, Max Brod, Robert Musil... Pe de altă parte: Milan Kundera, al cărui articol despre Occidentul răpit a contribuit în mare măsură la identificarea şi conştientizarea existenţei unei Europe Centrale topite în blocul anonim al "Ţărilor din Est", dar care scrie acum în franceză, este scriitor ceh sau francez? Pentru numeroşi cehi, el apare ca un renegat, dar, în acelaşi timp, cine mai bine ca dînsul, alături de Havel, reprezintă cultura cehă în ochii lumii? Şi I.B. Singer, scriitor american,

evreu polonez la origine, scriind în idiş şi engleză romane despre istoria Poloniei din punct de vedere evreiesc, de ce "naţionalitate" este? El contribuie la construirea identităţii mai multor culturi în acelaşi timp. Exemplele ar putea fi multiplicate fără mare greutate.

S-ar părea că, în toate cazurile acestea, noul termen de "scriitori ai Europei Centrale", deja în folosinţă în Statele Unite, permite ieşirea din impas. Pentru că memoria acestei regiuni este atît de amestecată; miturile identitare — în acelaşi timp divergente şi asemănătoare; experienţa istorică — deseori prea apropiată, pe măsură ce te îndepărtezi, cu atît sare în ochi înrudirea spirituală a acestor popoare. Fără a le nega diferenţele. Şi nici efortul lor eroic pentru salvgardarea unei identităţi culturale proprii în faţa vînturilor şi mareelor Istoriei, în ciuda apetiturilor imperiale ale unor vecini puternici.

* * *

Există deci din plin un model specific de cultură, elaborat în Europa Centrală, dar cu atît mai greu de degajat, cu cît dispare deseori în spatele înapoierii economice şi de civilizaţie şi a dificultăţilor tranziţiei către o democraţie şi un stat de drept. Dar, de altfel, o centralizare asemănătoare celei a perioadei dintre cele două războaie mondiale nu mai este posibilă în lumea multiculturală şi multipolară a mondializării şi a celei "de-a treia revoluţii economice", aceea a electronicii şi a Internetului. În crearea comună a unei Europe unite, toate contribuţiile ar trebui să fie bune de folosit, inclusiv cele ale tradiţiei culturale şi ale experienţei istorice particulare. Viziunea Uniunii îşi schimbă deseori punctul de vedere. În Occident domină un model de integrare înainte de toate instituţional, acela al unui *Meta-Stat*. În timp ce, din punctul de vedere al Europei Centrale, nici o construcţie nu poate avea succes fără o cultură comună, fără un consens etic, fără repere simbolice împărtăşite: ar fi vorba de o *Meta-Naţiune*. Şi nu este sigur că "patriotismul constituţional", fondat pe apartenenţa la aceleaşi valori democratice, ar fi de ajuns. Cele două viziuni ale Europei — instituţională şi culturală — sînt complementare şi revelează în plus ceea ce în tradiţia proprie rămîne deseori ocultat: miturile politice identitare, care există la fel de bine în Franţa, în Anglia sau în Germania, dar sînt deseori acoperite printr-un discurs "reconstructiv"; esenţial este să nu fie uitate.

Importanţa instituţiilor forte este evidentă pentru ţările Europei Centrale cu tradiţie statală mai slabă: este vorba de regăsirea tradiţiilor statale în viaţă. De altfel, popularitatea postcomuniştilor în alegerile din Polonia, Lituania, Ungaria, nu provine ea din faptul că aceştia reprezintă mai bine decît "dreapta" viziunea unui stat central puternic?

Cartea aceasta, la care au contribuit patruzeci de autori din zece ţări, în prelungirea lucrării noastre *Istoria gîndirii politice a Europei Centrale*, abordează o problematică nouă. Chiar dacă nu poate fi exhaustivă — nici în ceea ce priveşte ţările, nici miturile acestora — are ambiţia de a contribui la constituirea acelei conştiinţe de sine necesară pentru continuarea construcţiei europene. Unele bazîndu-se pe universalismul raţionalist, celelalte pe universalismul etic, le vine greu să-şi recunoască reciproc diferenţele şi să intre în relaţii. Or, să-l percepi pe celălalt ca pe altceva decît sinele propriu pare condiţia *sine qua non* a reuşitei unei Uniuni Europene coerente. O filozofie politică dialogică, ale cărei termene şi modalităţi de funcţionare sînt de elaborat, ar trebui să prindă rădăcini într-o antropologie a tradiţiilor culturale respective. Pentru a face posibilă descentralizarea culturală a unui ideal împărtăşit atît de unii, cît şi de alţii.

Michel Masłowski

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIAȘI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul I

ORIGINILE

Formarea entităţilor politice ale Europei Centrale, inseparabilă încă din Evul Mediu timpuriu de acţiunea claselor sociale dominante, cum ar fi nobilimea, care unifică punctual şi regional populaţii organizate prin legături tribale, întretaie în permanenţă istoria expansiunii creştinătăţii, romană şi bizantină, care a transmis o cultură comună, fără ca prin aceasta, ba chiar dimpotrivă, să elimine vechile fonduri ale miturilor arhaice precreştine. Istoriografia, care însoţeşte în fiecare epocă creşterea în putere a instituţiilor politice, va făuri deci, în mod inevitabil, canavaua şi motivele istorisirilor sale edificatoare, reconstituind origini eroice foarte adesea sincretice, păgîne şi creştine.

Societăţile Europei Centrale şi-au produs miturile de origine conform scenariilor constatate pretutindeni în lume de antropologia simbolică, printre ai cărei exegeţi Mircea Eliade a fost unul dintre cei mai cunoscuţi. Tinerele state-naţiuni au într-adevăr întotdeauna nevoie de povestiri pentru fondarea unei unităţi/identităţi, diferenţiindu-se de alte comunităţi etnice, lingvistice, politice sau religioase învecinate. Găsim astfel în Polonia, Ungaria, România, Cehia, Ucraina un ansamblu de povestiri adeseori heteroclite, dar care se supun unei coerenţe indiscutabile: cronici relatînd apariţia popoarelor, care împrumută mult de la miturile cosmogonice, mituri genealogice care permit legarea Strămoşilor de popoare ilustre, mituri eroice ale fondatorilor de instituţii (ca cel al Celor Trei Fraţi), istorisiri hagiografice legate în mod particular de sfinţi (Chiril şi Metodiu) etc. Aceste istorisiri compilate din plin, difuzate amplu şi recopiate de la epocă la epocă, cu înfloriturі

în mod deosebit exuberante în vremea Renaşterii, amestecă deci date geopolitice şi etnice obiective şi o rescriere cînd poetică şi naivă, cînd falsificată în mod deliberat pentru o cauză bună. Toate aceste versiuni, savante sau populare, ale istoriei originilor sînt ordonate unei logici genealogice, în măsura în care unitatea naţională, etnică sau politică se nutreşte dintr-o simbolică a filiaţiei. Este frapant în sensul acesta că, după locuri şi epoci, se găsesc invocate descendenţe biblice (Noe), greceşti (şi Troia), romane sau asiatice (şi hunii), permiţînd în felul acesta alipirea naţiunii unor sfere de cultură fie occidentale, fie orientale. Această mistificare funcţionează, de altfel, în general, într-o manieră bivalentă: marile figuri, cu un trecut glorios, ale istoriei străine sînt considerate ca fiind de fapt autohtone, contribuind în felul acesta la dovedirea unui destin naţional strălucitor (Alexandru cel Mare trece drept slav etc.), sau, în mod reciproc, naţiunea îşi atribuie ca strămoşi fondatori reprezentanţi ai unor populaţii ilustre, deşi dispărute (descendenţi din Noe, din troieni etc.).

Aceste construcţii istoriografice şi hagiografice nu umplu doar găurile unei memorii colective, ci, adoptînd un stil didactic oficial, acţionează ca discursuri de justificare a unor acţiuni politice prezente. Miturile referitoare la originile îndepărtate servesc în general la sudarea unui popor, pentru ca acesta să reziste unor invadatori sau unor grupuri majoritare, sau invers, să justifice cuceriri teritoriale prin referire la o ocupaţie care se pierde în noaptea timpurilor. Faptele importante ale istoriei religioase contribuie de asemenea la întărirea credinţelor naţionale prin afirmarea politicului ca inseparabil de drepturile unei biserici, chiar a voinţei lui Dumnezeu (prin invocarea unei "alegeri" trecute). Sacrul şi manifestările sale istorice vin astfel să întărească idiosincrazia unei tradiţii naţionale sau a alteia (după cum o ilustrează destinele foarte opuse ale Poloniei şi Ucrainei).

După cum o subliniază exemplele tratate în acest prim capitol, imaginarul acesta al originilor, datorită plasticităţii şi instrumentalizării sale în scopul consolidării naţiunilor, rezistă totuşi diferitelor demistificări şi raţionalizări, dezvoltate mai ales în secolul Luminilor, înainte de înflorirea erei naţionalismelor romantice, care, dimpotrivă, vor supra-determina mai mult ca înainte patrimoniile mitologice. Miturile se transformă astfel, deseori, în ideologii, pe care totalitarismele şi le-au însuşit într-un mod excesiv. Dar, fără a deveni propagandă pură, aceste

mituri rămîn profund ancorate în mentalităţile popoarelor şi rezistă încă într-o manieră semnificativă în momentul în care prinde formă o nouă conştiinţă europeană contemporană. Mişcările sociale şi politice recente, din Polonia pînă-n România, atestă puterea de aderare la eroi sau la idei, care este înscrisă de fapt în aceste cronici în care istoria se amestecă subtil cu ficţiunea. Din acest punct de vedere, miturile originii conţin tot ce e mai bun şi mai rău: fermenţi ai unei unităţi naţionale care permite depăşirea tribalismelor, ca şi evitarea utopiilor unei globalizări exterminatoare a diferenţelor (etnice, lingvistice), ele pot, de asemenea, atunci cînd sînt tratate în manieră literală şi obscurantistă, să alimenteze naţionalismele identitare cele mai opresante.

Jean-Jacques Wunenburger

RĂDĂCINILE NAŢIUNILOR EUROPENE

În dezbaterea politică contemporană, mai ales în mediul anglofon, "naţiunea" are destul de des conotaţii defavorabile. Este vorba aici de o supravieţuire anacronică a secolului al XIX-lea, fondată pe pericolul tuturor naţionalismelor. Avînd în vedere doar situaţia actuală, calomniatorii "naţiunii" au dreptate pe deplin. În zguduirile politice ale secolului nostru, ideea naţiunii în pericol, pe bună dreptate, a fost suficientă demagogilor pentru a trezi masa somnolentă a supuşilor sărmani ai regimurilor totalitare dărîmate, pentru a-i incita la o acţiune colectivă — inclusiv una violentă.

Dar, de altfel, noi ştim bine că nu există "om" în afara unei culturi particulare, a unei comunităţi de limbă şi de cultură diferită de toate celelalte. În felul acesta, nu "naţiunea", ci chiar diferenţa dintre naţiuni, dintre limbi şi culturi, este purtătoarea de sens şi cea care, în consecinţă, provoacă aceste mişcări capabile de a tulbura pacea şi bunăstarea lumii prezente. În spaţiile publice, atît de riguros lipsite de orice conţinut ideal, atît de strict sterilizate de toate ideile sau valorile particulare surghiunite doar în cadrul privat, nu rămîne decît substanţa brută a acestei diferenţe naţionale. Dar nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aparenţe: această substanţă brută, necultivată şi de prea multe ori nici

măcar gîndită, rămîne totuşi prezentă peste tot. În vremuri de securitate şi de bunăstare ea supravieţuieşte cu calm la fund, acoperită de grijile şi succesele vieţii curente, care le permite tuturor să rămînă veseli, *keep smiling*. Dar este suficientă o criză cît de mică, o creştere a şomajului, o scădere a indicelui de creştere, o boală a animalelor — şi ea se trezeşte sub forma "democratică" a unei mişcări de masă, chiar a unui partid xenofob, sau şi mai rău.

Dacă dăm deoparte soluţia utopică a raţionaliştilor, care visează o naţiune unică mondială (cel mai adeseori presupusă, în mod inconştient, ca fiind identică cu a lor), ajungem în felul acesta la un impas, un conflict profund şi periculos, serios în general, deşi vizibil doar în situaţii de criză. La o privire mai îndeaproape, nici măcar nu se poate nega că forţele de dezmembrare — şi prea adeseori de distrugere — a conflictelor naţionale, în pofida tuturor doctrinelor multiculturaliste în vogă, au ştiut efectiv să dezintegreze toate statele multinaţionale încă fiinţînd acum un secol într-un mare număr de regiuni ale Europei. Imperiul Otoman, Imperiul Austriac, Imperiul sovietic, Iugoslavia şi chiar mica Cehoslovacie, toate au urmat o dezvoltare asemănătoare, chiar dacă decalată în timp. Iar evoluţia actuală a Belgiei sau a Canadei lasă să se întrevadă dificultăţile extreme de care se lovesc statele neomogene cultural, chiar în clipe de pace şi de prosperitate fără egal.

Astfel, înainte de a ne angaja într-un studiu aprofundat al miturilor politice particulare ale naţiunilor Europei Centrale şi Orientale, poate că merită efortul de a încerca să înţelegem cum s-a răspuns la această dilemă în trecutul european. Proiectul nostru aici este următorul: mai întîi, de a arăta că naţiunea ca atare — spre deosebire de trib — este o invenţie culturală unică şi particulară a Europei, căreia vom încerca să-i descriem condiţiile iniţiale; în al doilea rînd, să arătăm prin ce mijloace şi prin ce tehnici conceptul fragil al Europei naţiunilor a fost pus la lucru şi care i-a fost evoluţia sub influenţa dezvoltării sociale şi politice de după sfîrşitul Evului Mediu; în sfîrşit, de a arăta pentru ce a trebuit să le cedeze noilor naţionalisme ale epocii romantice, zise de "înflorire a naţiunilor". Deşi atît de mîndri de pluralismul nostru postmodern, în realitate ne aflăm încă într-o epocă penibilă şi aparent fără ieşire.

Nu avem aici nici o soluţie de oferit. Dar sîntem convinşi că şi o scurtă rememorare a istoriei europene poate fi de ajutor în a înţelege

mai bine realitatea diferenţei dintre naţiuni, atît de importantă pentru gîndirea identităţii europene şi imposibil de tratat cu superficialitate. Şi poate chiar în stare să ajute la prevenirea unor greşeli grave, comise uneori astăzi în tratarea conflictelor naţionale, nu atît din rea-voinţă, ci doar din lipsă de înţelegere şi dintr-un idealism raţionalist prost adaptat la realitatea complexă a acestui continent.

În antropologie, de la C. Lévi-Strauss încoace, tribul este definit ca o comunitate endogamică, spaţiul cel mai larg posibil în care-ţi poţi căuta perechea. Acest spaţiu fiind în mod normal limitat de barierele limbii şi culturii, folosim acest termen în sensul unei comunităţi omogene din punct de vedere lingvistic şi cultural, a unui spaţiu posibil de comunicare. Diferenţa principală care separă naţiunea, în sensul propriu, european, de trib nu constă atît de mult în ceea ce gîndeşte ea despre sine, reprezentarea sa despre sine, cît în imaginea pe care şi-o face despre ceilalţi, despre restul lumii. Pentru un trib, lumea este divizată în două părţi: noi şi ei — ceilalţi. În limbi se regăsesc trăsături semnificative ale acestei reprezentări. Astfel, vechii greci, pînă-n vremea lui Herodot, nu simţeau nevoia de a-i distinge pe "ceilalţi" între ei: aceia erau, pur şi simplu, "barbari", adică cei care, în loc de a vorbi, emit sunete incomprehensibile, pe care cuvîntul onomatopee încearcă să le reproducă. În limbile slavilor occidentali, cuvîntul care-i desemnează astăzi pe germani, "nemeţ" (şi care a îmbrăţişat această semnificaţie în maghiară), însemna cîndva un mut, în timp ce "slav" vine de la "slovo", care înseamnă cuvînt, vorbă. Auto-desemnarea ţiganilor, "rrom", semnifică om, ca şi în multe alte limbi. Dată fiind importanţa limbajului şi a comunicării orale pentru toată societatea umană, nu este surprinzător că s-a ivit o îndoială asupra umanităţii însăşi a celor cărora nu li se înţelegea limba. Pentru francezii şi englezii de demult era cel puţin "straniu" ("étrange"), de unde cuvîntul "străin" ("étranger").

Naţiunea, în schimb, ştie perfect că este una printre altele, pe care trebuie să le discearnă cu grijă. José Ortega y Gasset, într-o mică lucrare despre *Europa şi ideea de naţiune* (1953), a arătat acest lucru în mod admirabil. Dar asupra problemei originii acestei schimbări importante, Ortega nu oferă decît o indicaţie destul de vagă: după dînsul, poate că ar trebui să vedem aici o moştenire a Imperiului Roman. Dar, dacă ar fi aşa, cum explicăm că un număr de europeni n-au primit niciodată

această moştenire la modul direct? Există totuşi în această sugestie un grăunte de adevăr: specificitatea naţiunilor (deci europene) este că ele există de la începuturile timpurilor istorice într-un spaţiu comunicant mai larg, depăşind chiar şi frontierele lingvistice. Primele imperii ale Orientului Apropiat antic s-au lovit destul de devreme de diferenţele de limbă, dar pentru că nivelul lor de comunicare necesară era destul de scăzut, s-au mulţumit cu o limbă oficială comună, puţin folosită în viaţa cotidiană a supuşilor lor.

Doar în imperiul lui Alexandru cel Mare nevoia de comunicare a cerut imperios o limbă comună tuturor — cel puţin în oraşele comerciale: *koiné*. În paralel cu dezvoltarea politică, latina este cea care devine "limbă liberă" a întregii Mediterane şi a Europei Occidentale, unde suprimă treptat limbile "vernaculare". Spre deosebire de imperiile Antichităţii, imperiul lui Carol cel Mare, la fondarea sa, era cu mult mai slab, nu numai ca forţă militară disponibilă, ci şi în privinţa comunicaţiilor rutiere, mai ales din cauză că modul de viaţă nu impunea multe contacte, în afară de cele locale. Nu existau oraşe mari, care ar fi avut nevoie de a fi hrănite de la distanţă, nu exista comerţ important, nici administraţie dezvoltată. Ceea ce solicita comunicaţiile era legat de misiunea creştină şi de Biserică în general.

În Vest, această Biserică îşi avea limba comună, pe care-o mai foloseşte uneori şi astăzi. Dar pentru succesul misiunii sale lipseau celelalte condiţii, care-ar fi obligat oamenii simpli să-şi abandoneze limbile şi să accepte latina, ca pe vremea împăraţilor. Misionarii creştini, în primul rînd călugării, erau aceia care trebuiau să înveţe limbile barbare, dacă voiau să ajungă la sufletele de dincolo de *limes*-ul vechi. În lunga dezbatere dintre misionari şi Roma reticentă asupra limbii misiunii, a Scrierilor Sfinte şi a slujbei, misionarii au găsit un argument invincibil chiar în Biblie. În cartea Faptelor (*Fapte* 2, 5-13) se găseşte vestita relatare a sărbătorii de Rusalii, în care apostolii vorbesc mulţimii de pelerini, unde "fiecare îi auzea vorbind propria lui limbă" — chiar veniţi din toate regiunile Orientului Apropiat. Textul despre miracolul acesta al limbilor era citit în Biserica veche ca o relatare a propriei sale fondări, adică însufleţită de un mare respect. Textul acesta vorbea în favoarea misionarilor, a "limbilor" împotriva limbii unice, iar mai tîrziu chiar în favoarea traducerii Bibliei în limbile vernaculare.

Spre deosebire de ce se petrecea în sud-estul european, deja civilizat — adică omogenizat din punct de vedere cultural — de romani, istoria Europei Centrale, căreia îi este dedicată cartea de faţă, ne oferă o ocazie privilegiată pentru a observa din apropiere procesul formării naţiunilor. Datorită cronicarilor ţărilor vecine mai dezvoltate, mai ales germani, se pot observa fazele succesive ale formării statelor politice, care mergea mînă în mînă cu formarea naţiunilor, atît unele cît şi celelalte sub influenţa misiunii creştine. Voi fi scuzat dacă mă limitez la cazul cehilor, pur şi simplu pentru că aici mă pricep mai bine; dar rezultate foarte asemănătoare ar putea fi obţinute din surse maghiare sau poloneze, cu diferenţe minime.

Chiar dacă regiunea era populată de milenii (şi este foarte probabil că de-a lungul văii Dunării a ajuns în Europa cultura sedentară a neoliticului), densitatea populaţiei nu avea nevoie — sau nu permitea, după voie — nici o organizaţie politică de mare anvergură. Regiunile fertile, despărţite prin păduri şi munţi, au trăit în izolare, după cum se poate observa pînă în zilele noastre în zonele din munţii înalţi. Apoi s-au produs două schimbări: pe de o parte, o presiune politică venind dinspre vest, din partea imperiului germanilor, iar pe de alta creşterea demografică, care suscita contacte din ce în ce mai frecvente între unităţile tribale anterior separate. În interiorul bazinului Boemiei se poate presupune că în secolul al VIII-lea nu frontierele lingvistice erau cele care împiedicau o alianţă între triburile învecinate. Erau obstacolele naturale şi, mai mult, religia agricultorilor, adică "cultul strămoşilor". Această formă de religie, atît de admirabil descrisă de Fustel de Coulanges, era general răspîndită în toate culturile sedentare, şi nu numai printre indo-europeni, cu aceeaşi limitare principală: strămoşii noştri nu pot fi în acelaşi timp ai voştri. Cultul strămoşilor nu permite alianţele şi se ştie cu ce dificultăţi se confruntau popoarele mediteraneene înainte de a deveni posibil un "synoikismos".

Exact în acest punct a intervenit creştinismul. Se pare că cei mai clarvăzători şefi de trib l-au remarcat şi apreciat din plin. Astfel, o duzină de şefi "cehi" se lasă botezaţi în 845 la Ratisbonna, ceea ce, pe de o parte, desigur, de-legitima expediţiile militare ale împăraţilor, care se voiau misionari, dar ceea ce permitea şi legarea unor alianţe politice necesare unei rezistenţe efective. Prinţul Moraviei Mari, Rastislav, pentru a putea rezista mai bine presiunilor occidentale, îi invită

chiar, în 863, pe doi misionari bizantini, Chiril şi Metodiu, mari diplomaţi şi erudiţi, autori ai alfabetului "chirilic" şi ai primelor documente scrise în limba slavă. Liturghia lor slavă, aprobată în cele din urmă de Roma, n-a supravieţuit în Europa Centrală, dar rămîne în uz în ţările ortodoxe slave pînă în zilele noastre.

Religia creştină n-a pătruns decît foarte lent în sînul populaţiei şi a prins rădăcini la ţărani (ceea ce înseamnă cuvîntul latin *paganus*, păgîn, de la *pagus*, sat), dar le-a schimbat viaţa tuturor. Avem rapoarte de-ale misionarilor şi episcopilor privind asuprirea femeilor şi a sclavilor, precum şi despre "asprimea moravurilor". Dar nu acest aspect ne interesează aici. Din punct de vedere politic şi social, creştinismul distrugea barierele religioase dintre diferitele triburi şi le deschidea, ca atare, şefilor clarvăzători şi hotărîţi posibilităţi de a-şi lărgi puterea. În acelaşi timp, el aducea o cultură extraordinară, scrisul, dreptul scris, noile tehnici de construcţie şi de creştere a animalelor — stabilind de altfel legături permanente cu "străinul" german, roman, francez. Mănăstirile din secolele al X-lea şi al XI-lea colonizau locuri pînă atunci pustii, păduri, şi ofereau în cele din urmă un sprijin solid celui care ştia să stabilească o putere politică fermă. Astfel, chiar înaintea valului colonizării oraşelor din Evul Mediu timpuriu, mănăstirile au fost primele aşezăminte "europene" sau "internaţionale", capabile de a îngloba populaţiile "noi" în reţeaua comunicativă europeană — condiţie necesară pentru dezvoltarea unei naţiuni.

În timp ce, pe plan politic, îi vedem pe cei mai puternici şefi bătîndu-se fără milă pentru supremaţie, familia victorioasă Premysl devenind treptat familia prinţilor şi a regilor, sfinţii sînt cei care stabilesc, în primul rînd, legături europene. În consecinţă, ei, şi nu prinţii, vor fi cei care vor forma şi identitatea primară a naţiunii născînde. În zilele noastre se vorbeşte deseori despre comerţ ca fiind legătura principală dintre popoare; dar, dat fiind că articolul "de export" cel mai important al ţărilor noastre în vremea aceea erau sclavii, trebuie să căutăm în altă parte. Exportul era şi religios: erau numele şi legendele sfinţilor.

Rémi Brague a atras recent atenţia asupra rolului sfinţilor în începuturile creştine ale Europei. Începînd cu secolul al XII-lea, în Boemia, numele oamenilor se schimbă încet. Numele slave, comprehensibile, programatice şi glorioase, Vladimir ("cel care guvernează tot") şi Boleslav ("cel mai glorios"), comparabile din acest punct de vedere cu Marele

Vultur şi Lupul Cenuşiu de la indienii americani, cedează locul numelor creştine — exclusiv "străine", fără altă semnificaţie decît persoana sfîntului, mort de multă vreme, care trăise într-o ţară îndepărtată şi aparţinea altei naţiuni. Un astfel de nume — evreiesc, latin, german, francez — era legat de fiecare biserică locală şi, mai tîrziu, de fiecare individ. Acest efect "integrator" al numelor şi al cultului sfinţilor a primit un sprijin considerabil printr-o măsură la prima vedere pur birocratică. Începînd cu secolul al XI-lea, cultul sfinţilor este oficializat şi centralizat la Roma: se introduce un calendar unic pentru întreaga creştinătate şi fiecare sfînt trebuie aprobat în prealabil. Doar datorită acestei măsuri numele sfinţilor noilor naţiuni vor fi răspîndite şi-n alte locuri.

De altfel nu numai numele. Primele "noutăţi" care trebuie răspîndite în naţiunile născînde sînt legendele, vieţile sfinţilor. Începînd cu secolul al X-lea, pot fi urmărite legendele primilor martiri cehi, Vaclav, Ludmila şi Vojtech, ale căror manuscrise se găsesc în Rusia, Ucraina, Germania şi Austria. Episcopul Vojtech devine prieten intim al împăratului Otto III şi colaboratorul său în reformarea Imperiului şi a Bisericii. Pelerin la Roma şi Saint-Benoît-sur-Loire, misionar al ungurilor şi polonezilor, unde moare în 997, va deveni unul dintre simbolurile identităţii cehe, maghiare şi poloneze. Primul cronicar ceh, canonicul Kosmas (mort în 1125), care a stabilit o doctrină rafinată a statului premyslid, îi uneşte pe cei doi martiri, ducele Vaclav (Venceslas), mort în 935 de mîna fratelui său, şi episcopul Vojtech (Adalbert), a cărui familie a fost ucisă în totalitate de aceiaşi Premysl. Mai tîrziu, împăratul şi regele Carol IV emite ideea potrivit căreia sfinţii sînt delegaţi ai naţiunii în faţa tronului apoçaliptic (*Apocalipsa* 4,4; 7,9), ceea ce apare în magnifica galerie a sfinţilor ce ornează capela principală a castelului Karlstein. Printre circa 150 de figuri de bărbaţi şi femei, de regi şi cerşetori, găsim chiar şi un african: ei sînt "din toate naţiunile".

În două sau trei secole, puterea centrală a Boemiei se întăreşte şi se stabilizează, astfel încît, odată cu a doua cruciadă, regele Boemiei intră în politica înaltă. Graţie condiţiilor geopolitice şi unei politici prudente, el sfîrşeşte prin a dobîndi o putere considerabilă şi aspiră, începînd cu secolul al XIII-lea, la tronul Imperiului. Bogăţia minelor de argint şi a oraşelor colonizate îi permite să reducă puterea nobilimii locale şi, sub domnia familiei Luxemburg, care ia locul familiei Premysl, Praga devine timp de jumătate de secol (1346-1400) capitala Imperiului. Dar

rapida dezvoltare politică şi socială a epocii poartă în sine, deja, rădăcinile declinului. Evul Mediu se apropie de sfîrşit. Întreprinderea eroică şi apocaliptică a revoluţiei husite (1415-1434) este, în acelaşi timp, ultimul strigăt al ideii medievale a unităţii creştine — şi zdruncinarea sa finală.

Am subliniat că naţiunea nu are sens decît ca diferenţă. Imobilismul funciar al societăţii medievale şi puţinele comunicaţii care-i sînt necesare, simplicitatea administrării sale, slăbiciunea puterii politice centrale împiedică naţiunea să se exprime. În mediul monastic şi ecleziastic, mai mobil, latina este cea care surmontează obstacolele, precum şi la universitate. Totul se schimbă o dată cu marea înflorire a oraşelor. În zeci de oraşe, stabilite de rege şi de prinţi încă din secolul al XIII-lea, un mediu de altfel mobil se dezvoltă cu mii de coloni în majoritate germani. Bogăţia oraşelor miniere trezeşte invidia gentilomilor cehi, care descoperă că în oraşe germanii sînt cei care se îmbogăţesc. Dezvoltarea culturală duce la ivirea literaturii profane — în cehă şi în germană. Diferenţele doctrinale în sînul universităţii, şi ele, vor găsi o expresie "naţională": cehii realişti şi conservatori împotriva germanilor nominalişti. Chiar şi Biserica cedează presiunii burghezilor cultivaţi şi introduce predicile — în limba poporului, natural. Dar în care?

Atîta timp cît puterea rămîne slabă şi distribuită prin intermediul gentilomilor, aceste tensiuni sînt suportabile. În parlament, după necesităţi, te poţi face înţeles în germană sau latină (ca în parlamentul maghiar, pînă-n secolul al XIX-lea), iar acasă te înţelegi ca întotdeauna. Dar societăţile, mai evoluate, suferă schimbări din ce în ce mai profunde, în timp ce mijlocul Europei, atins de teribilul Război de Treizeci de ani (1618-1648), rămîne în urmă. Marea deşteptare a naţiunilor din Vest, simbolizată de Jeanne d'Arc, rupe uniunea Bisericii şi atrage mişcarea către absolutismul "naţional". Puterea regilor se măreşte, administraţia se complică şi guvernanţii încearcă să o exercite în mod direct: nobilimea este înlocuită în funcţii de birocraţia regală, ghidată prin decrete şi edicte, de atunci adresate tuturor. Din ce în ce mai mulţi oameni, cel puţin la oraşe, ştiu să citească şi să scrie. Ei sînt liberi şi resping amestecul imprevizibil al puterilor locale.

În secolul al XVIII-lea, cu întîrziere considerabilă, aceste noutăţi ating Europa Centrală. Guvernul central voia să încaseze direct

impozitele, să facă inventarii exacte ale cîmpurilor şi pămînturilor, să înlocuiască nobilimea de curte prin jurişti profesionişti, voia, într-un cuvînt, să guverneze fără intermediar. Pentru a ajunge la aceasta, trebuia să instituie peste tot o birocraţie capabilă şi să lichideze analfabetismul. S-a introdus astfel un sistem şcolar obligatoriu şi s-au emis primele decrete. Guvernul vienez îşi dădu seama atunci că trebuia să emită aceste decrete în cel puţin cinci sau şase limbi diferite, imprimate în coloane paralele. Raţionalismul Luminilor recomandă o altă cale: să se introducă o singură limbă de stat, în cazul de faţă germana. Dar ceea ce s-a reuşit în Franţa în secolul al XIII-lea, în Anglia şi Spania ceva mai tîrziu, adică unificarea lingvistică, nu mai este posibilă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Căci, în acelaşi timp, preromanticii germani descoperă limba şi naţiunea, iar Herder ridică-n slăvi "comoara limbii şi culturii întregii naţiuni".

Mişcarea de renaştere naţională a cehilor este datoare instigării germanilor. Chiar dacă marea majoritate a populaţiei Boemiei şi Moraviei vorbeşte ceha, educaţia nu este posibilă decît în germană, ca şi accesul la funcţiile publice. Cei cîţiva eruditi cehi ai epocii consideră situaţia disperată: Dobrovsky îşi scrie *Gramatica* aproape ca şi cum ar înălţa un monument funerar. Dar într-un deceniu totul urma să se schimbe radical. Prima generaţie de patrioţi cehi încearcă să restabilească folosirea limbii printr-un efort literar şi prin traduceri. Este momentul creării noilor mituri şi chiar, în cazul cehilor, al "Manuscriselor" regăsite. Succesorii îşi vor stabili scopuri culturale mai ambiţioase şi, începînd cu 1848, un program politic, în cadrul Imperiului, firesţe.

În cursul secolului al XIX-lea, totul confirmă că un grup de oameni vorbind aceeaşi limbă nu are decît două posibilităţi: ori să lupte pentru o autonomie politică, ori să se mulţumească cu statutul de minoritate, de interes mai degrabă etnografic. Industria atrage mii de locuitori în oraşe, ceea ce aboleşte toate dialectele locale, ca şi presa şi agitaţia politică care atinge marele public. Dezvoltarea secolului al XX-lea, cu radio şi televiziune, nu poate decît să întărească acest fenomen. Cele două mişcări sociale care caracterizează modernitatea, complicarea crescîndă a societăţii şi a administraţiei ei şi importanţa crescîndă a comunicaţiilor, inclusiv în domeniul public, exercită o presiune din ce în ce mai mare în sensul omogenizării societăţilor. Cei care resimt pericolul de a-şi pierde identitatea profundă se opun cu din ce în ce

mai multă obstinaţie, pentru că nu le rămîne în comun decît această identitate de limbă şi de cultură (chiar dacă ea pretinde a fi de natură religioasă: dar nici populaţia Ulsterului, nici cea a Iugoslaviei de altădată nu este religioasă în mod deosebit). În consecinţă, tensiunile între limba şi cultura majoritară şi minorităţile ameninţate se agravează şi se acutizează — doar dacă minoritatea nu cedează. Totuşi, apare o noutate, în ultimii ani: teama în faţa unei "majorităţi" ameninţătoare invadează chiar şi popoarele considerate încă recent ca fiind puternice. Iar poporul cel mai redutabil ca mare putere a viitorului îşi are propriile fobii: în 13 din statele Uniunii americane există o lege privind limba oficială.

Am promis la început că nu vom propunem "soluţii". Vrem să ne ţinem de cuvînt, ceea ce este cu atît mai simplu, cu cît acestea nu există. Tragem concluzia asupra a două avertismente. Primul se referă la mijloacele care au permis cîndva construirea Europei Evului Mediu: ele nu sînt reutilizabile. Faimoasa "integrare europeană" actuală n-o poate repeta pe prima. Trebuie găsite alte mijloace. Dar — iar acesta este al doilea avertisment — trebuie căutate neapărat. Europa a fost întotdeauna un continent exploziv, plin de tensiuni. Cu tensiunile se poate trăi, chiar foarte bine — cu condiţia să te gîndeşti la ele şi să ai grijă să le cultivi, să le calmezi, să le micşorezi. Astăzi cunoaştem mijloace de a le atenua, cum ar fi schimburile de tineri sau bilingvismul. Dar nu trebuie niciodată să uităm că trăim pe un vulcan de sentimente colective care se numeşte "Europa naţiunilor".

Jan Sokol

Mitul sarmat şi mitul scit: o încercare de comparaţie

Cînd treci în revistă harta europeană a simbolurilor culturale, remarci că mitul sarmat în Polonia şi mitul scit în Ungaria deţin un loc considerabil în această parte a continentului. Cele două mituri au apărut cam în aceeaşi vreme. Căutarea rădăcinilor, de altfel mai mult

mitice decît veritabile, era atunci nu numai o modă destul de răspîndită, ci şi condiţia de supravieţuire a unor grupuri sociale din interiorul naţiunilor europene. Naşterea acestor mituri este legată de crearea conceptului de naţiune. Nu trebuie totuşi să uităm că naţiunea era atunci constituită dintr-un singur grup social: nobilimea. Aceasta conducea ţara, interzicînd cu gelozie membrilor altor grupuri sociale de a accede la casta sa. Ocupînd o poziţie din ce în ce mai importantă în mediul internaţional, societăţile noi trebuiau, în detrimentul societăţilor vechi, să se aştearnă pe construirea propriei lor istorii, alegînd, printre numeroase semne şi simboluri, un trecut unic, care le-ar fi legitimat existenţa. Astfel G.E. Moore constată, în lucrarea sa *Timp şi societate*, apărută la începutul anilor şaizeci, că "perpetuarea trecutului constituie pentru o ţară elementul principal al legitimării puterii exercitate în ţară. Chiar şi guvernele revoluţionare încearcă de obicei să găsească în trecut elemente ale tradiţiei, pentru a face din acestea fundamentele construirii unui viitor mai bun".

Gînduri asemănătoare trebuie să fi nutrit cronicarii Evului Mediu şi ai Renaşterii în munca lor de narare a vieţii naţiunilor şi suveranilor. Aceste cronici erau de altfel comandate de către suverani.

Scrierile unui eminent cronicar polonez din secolul al XV-lea, Jan Długosz, sînt considerate ca fundamentul culturii sarmate: "La istoricii şi cronicarii antici, Polonia purta numele de *Sarmacya Europejska*. În consecinţă, atît rutenii, cît şi polonezii sînt numiţi sarmaţi. Cred că numele acesta, care le vine din Antichitate, le este atribuit pe bună dreptate".

În felul acesta, sprijinindu-se pe autori antici, canonicul Cracoviei a pus bazele istoriografiei sarmate. Opera lui Długosz s-a dovedit de altfel foarte fertilă, pentru că furniza în acelaşi timp o alternativă la ipoteza provenienţei sarmate a nobilimii poloneze. Această alternativă s-a dezvoltat de-a lungul secolelor următoare, mai ales în Lituania. În *Istoria Poloniei* de Długosz se găseşte prima notaţie privind originile romane ale ramurii lituaniene a nobilimii. Această idee, reluată şi dezvoltată în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, a fost originea divizării ansamblului nobilimii în două grupuri: nobilimea de origine sarmată şi nobilimea de origine romană.

Ramura genealogică romană a devenit favorita reprezentanţilor magnaţilor. De exemplu familiile Paca şi Sapieha îşi aveau genealogiile romane stabilite din secolul al XVII-lea.

Potrivit Ewei Kulicka, originile romane şi greceşti, ca şi paralelele mitologice, constituiau pentru magnaţi baza ideologică a supremaţiei lor asupra restului nobilimii din ţară: "În felul acesta nobilimea poloneză din toată (...) *Respublica* a fost divizată în magnaţi «romani» pe de o parte şi masa nobiliară «sarmată» pe de altă parte".

Faptul că polonezii se referă la trecutul mitic traduce nu numai o căutare a propriei identităţi, ci şi o voinţă de a da unei naţiuni puternice şi influente o tradiţie istorică veche şi prestigioasă. Se căutau referinţe antice pentru că, în conştiinţa tuturor, această epocă era simbolul valorilor celor mai înalte. Ea reprezenta deci modelul de urmat prin excelenţă. Totuşi, oricît de admiratori ai Antichităţii ar fi fost polonezii, ei au ascuns o parte a istoriei, mai ales originile lor slave. Într-adevăr, în scrierile antice, slavii apar ca *slavini*, adică sclavi.

Faptul de a descinde din *slavini* ar fi putut inspira mîndrie nobilimii poloneze şi le-ar fi răspuns aspiraţiilor? Sz. Starowolski, eseist politic din secolul al XVII-lea şi autor al primului dicţionar polonez al scriitorilor, rezumă în felul următor, în lucrarea sa *Cavalerul cel viteaz* (*Prawy rycerz*), aspiraţiile nobilimii poloneze:

> "Gentilomul primea la naştere ca moştenire *prudantiam, temperantiam, furtitudinem et justitiem* (înţelepciune, prudenţă, moderaţie, curaj şi simţ al dreptăţii). El îşi dedica întreaga viaţă serviciului patriei, el dorea să-şi apere credinţa şi să cîştige gloria în război".

În opera sa *Descriptio Sarmatiarum Asianae et Europianae et eorum quae in eis continent*, datînd din secolul al XVI-lea, M. Miechowita desemnează cu numele Sarmaţia tot teritoriul locuit de slavi. El adaugă şi că, potrivit lui Ptolomeu, este vorba de Sarmaţia europeană. După istoricul polonez Mańkowski, această operă a consolidat în conştiinţa colectivă ideea originii sarmate a naţiunii poloneze. Astfel această convingere, care a început cu Długosz, a fost reluată şi intensificată de Miechowita. Wapowski şi Bielski, apoi alţii, au urmat-o. Operele acestor trei autori au fost publicate în secolul al XVI-lea. Aceştia şi-au bazat

lucrările pe *Istoria Poloniei* (*Dzieje Polski*) de Jan Długosz, încă inedită la vremea aceea. Se pare totuşi că mitul sarmat a prins viaţă definitiv în conştiinţa ansamblului societăţii poloneze după publicarea a trei opere: *Sarmatiae Europeae descriptio*... de A. Gwagnin, editată în 1578; *Cronica poloneză, lituaniană*... (*Kronika polska, litewska*..., 1582) de Stryjkowski; şi *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituarum* (1587) de Sarnicki. Aceste trei lucrări, apărute între 1578 şi 1587, au în comun faptul că se bazează pe texte antice şi că situează debuturile naţiunii poloneze în timpurile biblice. Astfel Sarnicki, de exemplu, îl considera pe legendarul Assormot sarmatul, descendent al lui Noe dintr-a şasea generaţie, ca fiind strămoşul polonezilor. Aceste opere au jucat un rol foarte important în formarea mîndriei naţionale. Ele au antrenat şi atribuirea apelativului "popor ales" doar reprezentanţilor nobilimii, pentru că operele în discuţie i-au înnobilat pe aceştia. Mai tîrziu, operele acestea au mai contribuit şi la crearea cultului patrimoniului şi la izolarea fidelilor ideologiei sarmate în tradiţionalism.

În acelaşi fel, ungurii, care se stabiliseră în Cîmpia Panoniei şi a căror ţară se dezvolta cu mare rapiditate, erau dornici să aibă strămoşi iluştri. Legendele epocii cultului totemic sînt cele care au servit de materie primă la crearea mitului scit. Mai ales *Legenda căprioarei miraculoase* (*Csodaszarvas monda*) şi *Legenda lui Almos* (*Almos monda*). Prima dintre aceste legende o putem găsi în cronica *Gesta Hungarorum* de S. Kézai. Acesta era cronicarul regelui Ladislau IV (1272-1290). *Legenda căprioarei miraculoase* relatează povestea a doi fraţi, Hunor şi Magor (cunoscut şi sub numele de Magog în alte cronici), care s-au rătăcit într-o zi de vînătoare prin mlaştinile Metois. Atunci a apărut în faţa ochilor vînătorilor o căprioară. Ei se repeziră în urmărirea acesteia, dar căprioara, apărută brusc, dispăru în acelaşi mod. Vînătorii răscoliră prin toate cotloanele mlaştinii pentru a o regăsi, dar nu ajunseră la nici un rezultat. Constatară însă că mlaştinile se pretau de minune creşterii vitelor. Fraţii îi cerură atunci tatălui lor să le dea pămîntul acela, unde se stabiliră împreună cu oamenii lor. Trăiră timp de cinci ani pe aceste pămînturi bogate în arbori, păsări şi animale sălbatice. Într-al şaselea an, porniră prin lume. În timpul traversării stepei întîlniră femeile regelui persan Belar, care trăiau acolo singure. Le răpiră şi le duseră, împreună cu bunurile lor, în mlaştinile Metois.

Printre aceste femei erau două fiice ale regelui alanilor, numit Duclan. Hunor şi Magor s-au căsătorit cu ele. Legenda spune că toţi ungurii şi toţi hunii descind din aceste femei. Potrivit eminentului istoric ungur Gy Györffy, cronica lui Kézai este o versiune prescurtată a unei opere astăzi dispărute, cunoscută sub denumirea de *Cronica ungaro-hunică*. Problema hunică este de altfel amplu dezvoltată de către Kézai.

Astfel, prima carte poartă titlul *Hunnorum Gesta*: ea conţine epopeea naţiunii hunilor unguri care trăiau în Scitia, ca şi descrierea marşului lor către Cîmpia Panoniei.

În secolul al XIV-lea, un călugăr franciscan, Márk Kálti, a alcătuit o compilaţie abilă a cronicilor precedente, cu excepţia primei, scrisă de Anonymus la sfîrşitul veacului al XII-lea. Kálti a produs astfel o lucrare care descrie istoria hunilor şi a ungurilor pînă-n vremea domniei dinastiei d'Anjou. Lucrarea a apărut la lumină în 1358. Comandată de regele Ludovic cel Mare (*Nagy Lajos*, 1342-1382), munca lui Kálti a fost recopiată şi ilustrată. Cunoscută sub titlul de *Cronica vieneză ilustrată* (*Képes bécsi krónika*), lucrarea a devenit baza viitoarei istoriografii ungare. Cu aceeaşi ocazie această cronică a asigurat perenitatea mitului originii scite sau scito-hunice a naţiunii maghiare (în numeroase scrieri cele două filiere se contopesc).

Existenţa unui mare număr de documente care tratează acest subiect, precum şi numeroase texte literare, stă mărturie din plin vivacităţii acestui mit în conştiinţa generală.

Janus Pannonius (pe adevăratul nume Ivan Cesmički, 1434-1472), eminent poet neo-latin de origine croato-maghiară, vorbea, între altele, de pămîntul scit în opera sa *Migdalului* (*Mandulafához*, 1466). El compară aici soarta unei culturi izolate cu un migdal în floare, care creşte pe versanţii munţilor Mecsek (în sudul Ungariei, în apropierea oraşului Pécs, unde era episcop Pannonius).

Călugărul franciscan D. Csáti este autorul cîntului despre ocuparea Panoniei (*Enek Pannonia megételéről*), scris după înfrîngerea ungurilor în bătălia împotriva turcilor din apropierea oraşului Mohács, în 1526. Această operă descrie marşul ungurilor din Scitia către Transilvania, apoi înfruntarea cu trupele prinţului polonez (mai degrabă al Moraviei Mari) Šviatopulk. Găsim aici o concepţie a naţiunii maghiare ca aleasă a lui Dumnezeu (opera se referă la epoca dinaintea botezării ungurilor sciţi!), pentru că în bătălia decisivă Dumnezeu ia partea maghiarilor.

Ungurii ies deci învingători din bătălie, iar prinţul Sviatopulk se îneacă în Dunăre.

Motivul scitic revine în mai multe rînduri în opera lui Miklós Zrínyi (Nikola Zrinski, 1620-1664), un prinţ maghiar de origine croată. Astfel, în epopeea sa *Asediul Szigetului* (*Szigeti veszedelem*, 1645-1646, cunoscută şi sub titlul latinesc *Obsidio Szigetvár*), găsim aceste trimiteri: "Poporul viteaz al ungurilor de origine scită,/ Numeroase ţări îi admiră faptele".

La fel, în epoca insurecţiei lui Francisc Rákóczi se făceau cu încîntare referiri la genealogia scită. Faptul acesta este de altfel confirmat, printre altele, de o broşură politică datînd din 1710, intitulată *Scrisoare a unui ministru al Poloniei către un Senior al Imperiului despre afacerile Ungariei.*

Apărînd cauza insurecţiei, autorul broşurii prezintă o istorie prescurtată a Ungariei şi subliniază că "ungurii descendenţi din vechii sciţi se stabiliră pe aceste pămînturi, pe care continuă să le locuiască pînă-n zilele noastre".

Mihály Cserei, considerat unul dintre cei mai buni cronicari ai primei jumătăţi a secolului al XVIII-lea, îşi scrie cronica în anii 1709-1712. Acest gentilom potrivit de bogat îi tratează cu aceeaşi ură pe insurgenţii lui Francisc Rákóczi, pe austrieci, pe catolici şi pe protestanţi (el însuşi era membru al bisericii reformate). Îşi începe cronica, intitulată *Istoria lui M. Cserei*, într-o manieră foarte semnificativă: "Poporul maghiar, condus de două ori în mod miraculos de Dumnezeu, a ieşit din Scitia şi s-a stabilit, după numeroase lupte sîngeroase, în Ungaria". El îşi mai exprimă convingerile privitoare la originile scite ale poporului maghiar într-o lucrare cu caracter teologico-istoric, *Compendium theologicum et politicum*. Aceasta a fost scrisă în 1709, dar n-a fost publicată înainte de 1906. Ea conţine informaţii privitoare la situaţia politică a Ungariei din vremea autorului. Astfel, în capitolul 188, intitulat "Despre beţia patriarhului Noe", Cserei vorbeşte de moartea marelui suveran Attila. Acesta din urmă băuse atît de mult la căsătoria sa, încît noaptea, epuizat de efort, a început să vomite, ceea ce i-a provocat o hemoragie nazală. Sîngele îi pătrunse în gît şi muri sufocat. Cserei comentează acest eveniment în felul următor: "Bunul Dumnezeu ar fi putut face în aşa fel încît strămoşii noştri, care beau apă în Scitia sălbatică şi care erau în stare să ocupe întreaga Europă, să nu fi învăţat niciodată de la

celelalte naţiuni să bea vin. Or, ei au învăţat foarte bine acest lucru încît *discipulus* ştiu astăzi să bea mai bine decît *praeceptoris*, pentru că în zilele noastre nu mai există în Europa naţiune care să-i poată învinge [pe maghiari] în viaţa uşoară".

Aceste documente literare, de care m-am folosit cu titlu de exemple, confirmă marea popularitate a mitului scit, sau mai bine zis a mitului scito-hunic. Se pare că totuşi *Tripartitum*, lucrarea lui I. Werböczy, scrisă în 1514, este cea care a contribuit mai mult la răspîndirea acestui mit. Lucrarea aceasta, conţinînd ansamblul legilor care erau în uz în Ungaria pînă la finele secolului al XVIII-lea, constituia lectura de bază a gentilomului maghiar, s-ar putea spune chiar Biblia sa. Numeroase ediţii (51) şi redactări (15) au urmat primei publicări, din 1517, pînă în 1909. Chiar dacă de la sfîrşitul secolului al XVII-lea numărul de legi ieşite din uz se mărea, lucrarea se bucura invariabil de acelaşi succes. Pe paginile acesteia, la capitolul consacrat genealogiei nobilimii maghiare, găsim următoarea adnotare: "Hunnos sive Hungaros, part ingressum eorum ex Scythia in Pannoniam". Nu trebuie deci să ne mirăm că o mare varietate de genealogii i-au desemnat pe nobilii şi magnaţii maghiari ca descendenţi ai sciţilor şi hunilor.

La mijlocul veacului al XVII-lea J. Kemény, care a ajuns mai tîrziu principe al Transilvaniei şi care în acea vreme era prizonier la tătari, începu să scrie o cronică. Aceasta este considerată de istoricii literari ca fiind prima cronică a Transilvaniei care posedă certe calităţi artistice. J. Kemény îşi începe cronica prin constatarea că propria sa filiaţie nu era nici mai rea nici mai bună decît a altora şi subliniază că se bucura permanent de un mare respect în ţară. Dar ar trebui să-i fie suficient lectorului să ştie că acest Kemény îşi zicea descendent al lui Nikola, "hunul sălbatic" care, împreună cu ceilalţi unguri, părăsise Scitia.

Rădăcinile celor două mituri, sarmat şi scit, se situează în Antichitate. Proveniența acestor mituri este mai degrabă legată de regiuni geografice decît de popoarele cu acelaşi nume. Pentru scriitorii greci şi romani, Scitia se situa la nord de Marea Neagră, adică acolo unde au trăit cîndva strămoşii ungurilor. Sarmatia desemna pămînturile dintre Volga de jos şi Don.

În ceea ce priveşte operele anterioare, nu trebuie omisă cea a unui cronicar francez, Flodoard, mort în 966, care-i numeşte pe slavi: sarmaţi. În ceea ce priveşte mitul scit sau scito-hunic, Gottfried Vitterboi este

unul dintre primii care face o apropiere între huni şi unguri, în opera sa *Memoria Seculorum*, în care scrie, la 1185, în capitolul consacrat goţilor: "Ungari etiam Huni sunt multa rogna in Italia et Galliia desoaverunt".

Dar se constată, găsind la cronicarul polonez Gallus Anonimul o adnotare asemănătoare datînd din 1113: "Ungaria a fost cîndva anexată de huni, numiţi unguri", că cele două mituri au venit în Polonia şi în Ungaria prin intermediul cronicarilor occidentali. Cele două mituri s-au dovedit foarte persistente şi au constituit un element constant în peisajul cultural european timp de mai multe secole.

Soiul acesta de mituri despre originile naţionale nu era, în vremea Evului Mediu sau a Renaşterii, o specificitate ungară sau poloneză. Într-adevăr, englezii se considerau descendenţi ai romanului Brutus, germanii ai germanilor şi teutonilor. Moscova a devenit a treia Romă o dată cu familia Riurik, care se pretindeau descendenţi ai împăratului Augustus. Francezii apărau ideea originilor lor france, ceea ce făcea să-i aibă strămoşi pe troieni. În acelaşi timp s-a născut în Suedia nordismul, potrivit căruia suedezii ar fi descendenţi ai goţilor, iar olandezii ai balţilor. Existenţa acestor filiaţii mitice juca un important rol politic. Nordismul, de exemplu, a contribuit din plin la propagarea proiectelor de expansiune ale lui Carol IX şi Gustav Adolf către teritoriile Poloniei. Această expansiune a fost prezentată ca un marş către estuarul Vistulei în căutarea urmelor goţilor. La fel, mitul sarmat a servit suveranilor polonezi pentru a-şi justifica pretenţiile asupra teritoriilor situate în estul Europei.

M. Paszkowski, scriind la începutul secolului al XVII-lea, argumentează raţiunea de stat, constatînd pur şi simplu că sarmaţii polonezi sînt moştenitorii legitimi ai pămînturilor situate pe malurile fluviilor Oka, Don şi Volga. Ruşii care trăiau pe aceste pămînturi n-ar fi fost, deci, decît fii adoptivi ai sarmaţilor şi, în consecinţă, n-ar fi avut nici un drept să locuiască pe teritoriile vechii Sarmatii.

Pentru ca fervenţii creştini unguri să nu se simtă prea ofensaţi de păgînismul strămoşilor lor, mitul hunic a fost interpretat în felul următor: hunii ar fi fost păgîni care aveau de îndeplinit o misiune creştină. Aşa încît au fost numiţi "biciurile lui Dumnezeu", care trebuiau să pedepsească păcatele lumii creştine. Această interpretare părea absolut necesară pentru ca ţara care se lăuda că reprezintă, ca şi Polonia,

meterezele creştinătăţii, să poată conserva mitul scito-hunic ca element fundamental al conştiinţei sale naţionale, şi aceasta în ciuda situaţiei sale politice dificile, care o împiedica să ducă o politică de expansiune (Ungaria era împărţită, din secolul al XVI-lea, între Austria şi Turcia — de care depindea Transilvania).

Mai mult, cele două mituri îndeplineau un rol foarte important de integrare. Trebuie înţeles că în vremea marii intensităţi a acestor mituri, adică în secolul al XVI-lea şi al XVIII-lea, atît Polonia cît şi Ungaria constituiau un ansamblu de naţionalităţi diferite. Coloana vertebrală naţională, poloneză sau maghiară, echilibra cu greu corpusul multietnic al popoarelor care trăiau în aceste ţări. Cele două mituri au permis deci apariţia unei materii naţionale unite, unite în sensul de atunci, adică avînd în componenţă clerul, nobilimea şi magnaţii. Este util să aducem aminte că în secolul al XVIII-lea nobilimea constituia 4,5% din populaţia maghiară şi 10% din regatul Poloniei şi Lituaniei. Această clasă socială, posedînd deja un eminent mit genealogic şi un catalog de legi proprii (codul lui Łaski, 1506, în Polonia, codul *Tripartitum* al lui Werböczy, 1514, în Ungaria), se închide în tradiţionalism şi creează astfel o conştiinţă naţională puternică. Aceasta îi va permite Poloniei să reziste invaziilor străine (rusă, austriacă, prusacă) cu ocazia împărţirii în trei, iar Ungariei să reziste invaziei austriece. Astfel se creează o nouă naţiune, în sens modern, în aceste două ţări.

Descendenţii sarmaţilor şi sciţilor nu ieşeau din cîmpia lor natală, unde se simţeau "ca într-un paradis terestru". În acelaşi timp ei luptau împotriva invaziei modelor şi a limbilor străine, pe care alţii se străduiau să li le impună. În felul acesta tradiţionalismul a devenit mijlocul eficace de păstrare a valorilor naţionale.

Roland Barthes a pus deja accentul pe funcţia ideologică a mitului. El a constatat că miturile politice transformă istoria în ideologie. Putem să considerăm ca făcînd parte din această categorie mitul sarmat şi mitul scit. Ambele constituie arhetipuri pentru conştiinţele naţionale poloneză şi ungară. Dar, în secolul Luminilor, eseişti polonezi şi maghiari au început să atace aceste mituri, pentru că le considerau dăunătoare progresului naţiunii. Termenul de sarmatism a fost creat în vremea aceea pentru a desemna ansamblul fenomenelor culturale legate de nobilime, cum ar fi de exemplu arta de a trăi, veşmintele, valorile sau cultura materială care se refereau la Orient. Cu toate

acestea, miturile respective continuă să existe în conştiinţe încă şi astăzi. Astfel Endre Ady, un eminent poet maghiar, declară că este fiul lui Gog şi al lui Magog. Un alt poet şi prozator ungur de mare renume, Gyula Illyés, îşi intitulează culegerea de amintiri de călătorie la Paris *Hunii la Paris* (*Hunok Párizsban*, 1943). F. Timothy a publicat în anii '90 o lucrare satirică, *De la Scitia la casa europeană* (*A Szittyáktól az Európa-házig*).

Pe acelaşi filon, poetul A. Szilágyi a publicat în aceeaşi vreme o culegere de poeme intitulată *Dicţionarul scit* (*Szittya-stótyár*).

În literatura poloneză, lupta împotriva mentalităţii sarmate constituie firul conducător al operelor lui Witold Gombrowicz sau al pieselor lui Sławomir Mrożek, între alţii.

Găsim astfel dovada vivacităţii acestor mituri în dicţionarele contemporane de limbă polonă sau maghiară. Astfel, "sarmat înseamnă un polonez de sorginte veche, iubitor al moravurilor şi opiniilor vechii nobilimi, având caracteristicile unui sarmat". Cît despre scit, un *Szittya* este un veritabil "ungur în carne şi oase". Totuşi, în cele două cazuri este vorba de termeni mai degrabă literari şi umoristici.

Leszek Hensel

Mitul Celor Trei Fraţi, sau comunitatea slavă programată în istoriografia Evului Mediu şi a Renaşterii

În primul volum al *Cronicii*, redactată în anii 1113-1116 de un galez anonim (Gallus Anonymus), se pot citi următoarele:

> "[...] Polonia constituie partea nordică a ţărilor slave; ea are drept vecini — Rutenia la est, Ungaria la sud, Moravia şi Boemia la sud-vest, precum şi Danemarca şi Saxa la vest. În partea dinspre Marea Nordului, sau Amphitrională, ea se învecinează cu trei popoare extrem de sălbatice, păgîni barbari — mai ales Silezia, Pomerania şi Prusia; contra ziselor popoare prinţul

polonez trebuie să se lupte permanent pentru a le converti la credinţa (creştină). [...] În afară de aceste popoare şi în cadrul marginilor Amphitrionului, există alte populaţii de barbari păgîni şi insule locuite, unde persistă gheaţa şi zăpada eterne. Pămîntul slav deci, care la nord se fărîmiţează, sau mai degrabă este format din regiuni separate, se întinde de la sarmaţi, numiţi şi geţi, pînă în Danemarca şi Saxa; din Tracia, trecînd prin Ungaria — ocupată altădată de huni [...] — şi, mai departe, trecînd prin Carintia, atinge Bavaria; la sud, în sfîrşit, de-a lungul Mării Mediterane — începînd cu Epirul, trecînd prin Dalmaţia, Croaţia şi Istria, ajunge pînă la malurile Mării Adriatice [...] pentru a atinge Italia. Deşi este o ţară împădurită peste tot, abundă totuşi atît în argint, cît şi în aur, în pîine şi carne, în peşte şi miere; iar ceea ce o plasează deasupra altora este că, înconjurată de atîtea ţări creştine şi păgîne şi atacată de mai multe ori de toţi deodată sau pe rînd, nimeni n-a subjugat-o vreodată în întregime: o ţară în care aerul este sănătos, pămîntul fertil, pădurea meliferă, apele pline de peşti, cavalerii bravi, ţăranii muncitori, caii robuşti, boii excelenţi pentru muncă, vacile lăptoase şi oile lînoase".

Acest text are valoare canonică. Din punct de vedere al unui benedictin francez care reprezintă ştiinţa (şi conştiinţa) europeană a secolului al XII-lea, ţările slave constituie o unitate geografică, etnică şi culturală. Separate de lumea germanică printr-o frontieră bine trasată, ele se situează la marginile lumii creştine, în imediata apropiere a *ţării necunoscute*, populată de monştri imaginaţi de cartografi şi de barbari redutabili, "generaţie de vipere", cei care se încăpăţînează în păgînism şi reprezintă o ameninţare permanentă de agresiune. Un prinţ polonez creştin este deci investit cu misiunea onorantă de a apăra lumea civilizată împotriva asalturilor acestora.

Potrivit galului, pămîntul slav, situat la nord de Mare Nostrum, apare ca un ţinut în care secolul de aur virgilian durează. Ceea ce explică întîrzierea în civilizaţie a tuturor acestor teritorii, acoperite de păduri virgine, ca şi abundenţa inepuizabilă a bogăţiilor naturale neexploatate pînă atunci şi hrana. Aceasta explică şi de ce aceste pămînturi, scutite de poluare, debordează de "aer curat", atît de dorit de locuitorii oraşelor occidentale, ameninţaţi de epidemiile mortale.

Să mai remarcăm în sfîrşit că, după spusele cronicarului, ţările slave nu se *divizează* în state particulare, ci mai degrabă se *compun* din "ţinuturi separate". Comunitatea se realizează deasupra divizărilor politice şi graniţelor, care nu-şi găsesc locul în imaginea arhetipală în formare. Legăturile sale nu se datorează evenimentelor istorice, ci valorilor recunoscute de societate. Slavii sînt oameni liberi care-şi apreciază mai presus de orice libertatea; ei trăiesc în sînul naturii fertile şi respectînd obligaţiile faţă de stat. Valorile care constituie colectivitatea: libertatea, comuniunea cu natura şi acceptul social, le dirijează activităţile către muncile agricole şi acţiunile militare.

Cititorul *galului*, gîndindu-se la istoria Europei moderne, ar trebui să se încline în faţa geniului călugărului din secolul al XII-lea, care anticipa, în fragmentul de mai sus, ideile politice ale celui de-al doilea mileniu al erei noastre şi oferea o imagine a ţărilor slave profund interiorizată în mentalitatea europeană colectivă. Aparţinînd familiei creştine, dar rămînînd mezine datorită civilizaţiei; indispensabile Europei pentru securitatea sa, totodată fiind greu accesibile occidentalilor; situate la graniţa dintre realitate şi mitul ţinutului bogat în lapte şi miere, legînd centrul mediteranean de nordul necunoscut şi înspăimîntător... ţările slave sînt înţelese şi explicate conform echilibrului dialectic a ceea ce uneşte locuitorii Europei cu necunoscutul şi exoticul.

Să păstrăm în memorie productivitatea excepţională — ideologică, politică şi mitizantă — a pasajului citat şi să acordăm o atenţie specială convingerii în ceea ce priveşte integralitatea diferitelor teritorii politice locuite de slavi. Această convingere s-a exprimat în mod asemănător în alte cronici ale Evului Mediu incipient — redactate în ţările slave din Est şi Sud, contemporane sau anterioare *Galului*. Printre cei care descriau rădăcinile comune ale slavilor se regăsesc: în Rusia — autorul *Istoriei anilor trecuţi* (cca. 1113), operă desemnată ulterior ca *Letopiseţul lui Nestor*; în Boemia — un canonic praghez, Kosmas (*Chronica Boëmorum*, c. 1045-1125) şi continuatorii săi: în Croaţia, Thomas de Split (care-a trăit în secolul al XIII-lea), şi în regiunea sîrbo-croată, autorul numit Popa din Dukla (care nu era probabil altcineva decît arhiepiscopul Grigore, creatorul *Letopiseţului* din 1172-1191).

Operele părinţilor istoriografiei medievale, reprezentînd credinţa în comunitatea naţiunilor slave, inspirau continuatori şi re-interpretatori ai acestei idei. Printre aceste explicaţii, legenda Celor Trei Fraţi,

Leh, Ceh şi Rus, este creatoare în mod deosebit. Prezenţa acestei istorisiri în gîndirea europeană datează, după ştiinţa noastră, din epoca *Analelor francone* (805), unde *leh* (scris cu minusculă) era titlul unuia dintre comandanţii cehilor, ca şi (dacă cercetătorul contemporan nu se înşală) din epoca tratatului *De administrando imperio*, din 950, de Constantin Porphyrogenetul (c. XXX, XXXI) — operă care-a inspirat legendele croată şi cehă.

Legenda Fraţilor, creată de intelectualii primului mileniu, a găsit probabil o rezonanţă în cronica cehă a lui Dalimil. În scrierile poloneze ea n-a lăsat decît urme greu de recunoscut, în *Cronica poloneză* a episcopului cracovian Vincent (Wincenty) Kadłubek (c. 1190-1205); ea s-a reflectat într-o manieră mai precisă în *Cronica Poloniei Mari* (secolul al XIV-lea) şi în cronica franciscanului Mierzwa (secolul al XIV-lea). Maestrul Vincent a conferit remarcii consacrate lehiţilor un sens etnogenetic, încercînd să unească istoria naţiunii cu cea a antichităţii romane: lehiţii sînt descendenţi ai galilor care trăiau în Panonia, trib celebru prin luptele împotriva danezilor, înrudiţi cu eroii romani (sora lui Cezar, Iulia, era soţia lui Lestek III, iar monarhul eponim al Cracoviei, Krak, avea, în realitate, potrivit cronicarului, numele de Grachus). Autorul *Cronicii Poloniei Mari* a completat mesajul lui Kadłubek prin informaţia privind eponimul Leh, iar Mierzwa, continuatorul său, căuta o verigă lipsă care să-i unească pe lehiţi de biblicul Iafet.

Elementele *legendei despre Leh şi Ceh*, prezente în cronicile vechi, au fost "poetizate şi făcute un întreg" de către Jan Długosz, autorul monumentalei opere *Analele celebrului Regat polonez* (1448-1454). Długosz susţinea ipoteza genealogiei biblice a Fraţilor. Ei descindeau din Iafet, călătoriseră spre nord din cauza suprapopulării primei lor patrii (Dalmaţia, Croaţia, Bosnia, Serbia, Slavonia), pentru a ajunge la noi pămînturi, şi dăduseră naştere Poloniei şi Boemiei. Statul lui Leh şi locuitorii săi purtau numele fondatorului. *A primo conditore Lech regio Lechia et gentes eius Lechitae appellatae sunt* — enunţa canonicul cracovian şi adăuga că numele eponime au fost înlocuite mai tîrziu de numele de Polonia şi polani, legate de relieful jos al terenului. Aceeaşi schimbare se referea şi la limba comună a descendenţilor lui Leh.

Mitul care se cristalizează pornind de la ipotezele savanţilor exprima deci, la declinul Evului Mediu, cunoaşterea de către ei a migrării

popoarelor, a legăturilor genealogice fixate în limbă, a ideii confreriei de sînge, decurgînd din originile comune (vezi notele caracteristice asupra genezei slave a ungurilor subjugaţi de tribul străin al hunilor), ca şi nevoia de a găsi rădăcini comune în antichitatea păgînă sau biblică. Dar mitul reflecta, înainte de toate, sentimentul sacrului, de care era înconjurată etnogeneza naţională — sacrul religios (sprijinit pe autoritatea supremă a Bibliei) şi cultural (antichitatea romană sanctifica actele militare şi organizarea statală). Pare evident că sacralizarea etnogenezei îşi găsea bazele în politică şi servea în felul acesta la reglarea raporturilor de vecinătate a naţiunilor, la legitimarea relaţiilor mutuale, a uniunilor dinastice etc. Ea reflecta în acelaşi mod şi ambiţiile naţionale crescînde, flatate de istoriografi.

Ambiţii asemănătoare excitau naţiunile europene cu cultură mai veche — expresia acestei excitări este de găsit în critica medievală *status quaestionis*. Eneas Sylvius Piccolomini critica în mod sever, în *Istoria cehă*, balivernele (*anilia deliramenta*) cronicarilor cehi ai Evului Mediu referitoare la uzurparea de către cehi a unei origini antice care urca pînă la turnul Babel. El le acorda o genealogie mai modestă: din strămoşul Ceh, fratele lui Leh, venit din Croaţia. Mai "revizionist" în opiniile sale era... poetul Jan Kochanowski, care scria în micul său tratat *Istoria critică a lui Ceh şi Leh* (tipărit la Cracovia de Lazaire Andrysowic, în 1589):

> "Ca mai toate celelalte naţiuni care-şi dovedesc originile mai mult cu ajutorul fabulelor decît cu ceea ce este sigur, naţiunea poloneză, nici ea, nu este sigură nici pînă-n zilele noastre de strămoşii săi. Dacă-l lăsăm de-o parte pe Noe şi celelalte genealogii care-au făcut să se nască naţiunea slavă într-un mod neverosimil şi fals, rămîne aceea a lui Ceh şi a fratelui său Leh, care ne este prezentată, nouă şi cehilor, de către cronicarii noştri, ca fiind cea mai sigură. Dar ea are totuşi puncte îndoielnice. În primul rînd, nici un istoric care menţionează naţiunea slavă (în afara celor care, repet, s-au sprijinit pe ai noştri) nu vorbeşte niciodată de aceşti doi şefi slavi — Leh şi Ceh. [...] Apoi, oricare dintre ei face să retrăiască acest Ceh sau Leh sprijinindu-şi raţionamentele pe argumente irefutabile, nu ştie să numească nici măcar vreun fiu sau alt descendent. [...] În ciuda acestor

lucruri, ei nu sesizează că dacă vrei să afirmi că aceste două naţii şi-au căpătat numele doar de la Ceh şi Leh, ar trebui atunci să li se dea numele pe care aceste două naţiuni le purtau înaintea sosirii lor, căci orice naţiune slavă avea din totdeauna propriul său nume. [...] Pentru că la fel de bine polonezii ca şi cehii, Rutenia ca şi Moscovia, ca şi numeroase alte naţiuni, se numesc slave, la fel şi istoricii acestei naţii au cunoscut întîi slavii şi i-au făcut cunoscuţi în lume. La fel, oricine vorbea limba aceasta era considerat drept slav, iar numele acesta li se dădea tuturor celor care vorbeau limba. [...] Unii afirmă că Ceh şi Leh provin de pe pămîntul slav sau, cum îl numesc ei, Croaţia: asta este o poveste, căci slavii au venit din ţările Nordului [...]".

Jan Kochanowski — cititor critic al cronicilor medievale — le considera poveşti genealogiile biblice şi mărturisea o atitudine sceptică faţă de caracterul istoric (chiar dacă acesta era afirmat de umaniştii italieni) al lui Leh şi Ceh. El se opunea şi ipotezei originilor balcanice şi stabilea o strictă diferenţă între categoriile naţionale şi "tribale". Îndepărtînd plauzibilitatea "fabulelor", Kochanowski nu dezavua ideea în sine a comunităţii slavilor, sprijinită pe origini (descendenţi din nord) şi limbă. Cum asta se potrivea unui umanist al Renaşterii, el trata mitul ca parabolă a adevărului omului şi a culturii şi încerca să găsească în limbă (în istoria acesteia şi în etimologie) răspunsul la întrebările fundamentale privind originile naţiunii şi a numelui propriu care i-a fost atribuit de la început. Hermeneutica umanistă a mitului — în mod obligatoriu elitistă şi hotărît riguroasă sub pana poetului filolog — trebuia totuşi să cedeze primatul dorinţei de a pune în valoare o legendă atrăgătoare, în scopuri ideologice, şi de a o populariza la nivel social şi politic. Această tendinţă se lasă întrevăzută cu claritate în scrierile Renaşterii.

Intensitatea funcţiei ideologice sau politice a temei născută în laboratoarele savanţilor medievali este afirmată de faptul că însuşi eminentul umanist Matei [Maciej] din Miechów, renumit pentru simţul său critic şi rigoarea sa ştiinţifică (lui îi revine meritul de a fi răsturnat viziunea antică despre Europa orientală!), relua fără critică raţionamentul lui Długosz în al său *Tratat al celor două Sarmaţii* (*Tractatus de duabus Sarmatiis*, ed. 1517, 1518, 1521). La fel, istoricul de origine alsaciană, domiciliat în Polonia, Jodocus Ludovicus Detius, autorul

cărţilor *Despre antichităţile poloneze* (*De vetustatibus Polonorum...*, ed. 1521) se referea la spusele vechi despre Leh şi Ceh, plasîndu-i de altfel printre "regii sarmaţi" (înrădăcinaţi în istoriografia germană) şi indicînd aşa-zisa comunitate a statului lor şi prietenia perfectă cu teutonii. Reprezentantul cel mai eminent al istoriografiei umaniste, Martin [Marcin] Kromer, autor al lucrării cunoscute în Europa *De origine et rebus gestis Polonorum libri XXX* (1555, 1558, 1568), care întreţinea o vie polemică împotriva genealogiilor medievale fanteziste, de exemplu contra legendei lui Kadlubek despre Krak — Grachus, împotriva presupuselor origini care urcau pînă la Iafet şi contra ipotezei originilor balcanice ale slavilor, acest istoric, deci, nu punea la îndoială caracterul istoric al lui Leh şi Ceh. Pentru că el credea totuşi (ca şi Kochanowski) că slavii-sarmaţi sosiseră din nord, era obligat să dovedească că cei doi fraţi veniseră singuri din Croaţia pînă la pămînturile locuite şi — probabil la invitaţia sau cu acordul indigenilor — le cuceriseră, dîndu-le nume noi (*Lecho, Ciechos vero a Ciecho... vocatos fuisse*, p. 18). Vedem astfel că nici unul dintre savanţii umanişti n-a ştiut să respingă visul călătorilor care, ca şi Romulus şi Remus la Roma, ar fi dat naştere naţiunilor surori.

Constrîngerile politice şi sociale ale mitului Fraţilor Slavi, ca şi licenţa lor literară, au crescut în cronicile Renaşterii, create în afara umanismului; şi mai ales acolo unde s-au adresat unor cercuri largi ale populaţiei şi aveau drept scop formarea sentimentului comunităţii naţionale, al uniunii statale a nobilimii Poloniei şi a sentimentului de mîndrie a originilor. Ele cîştigau un public larg în atmosfera interesului crescînd pentru trecutul naţional şi tribal (slav) şi prin nevoia invincibilă a identificării etnogenetice. Printre aceste opere, primatul îi va reveni cronicii lui Václav Hájek din Libočany. Această cronică a inspirat vîna narativă a urmaşilor (prezentarea pe care-o face Hájek istoriei lui Leh şi Ceh este extrem de sugestivă). Ea sublinia mai ales mitul originilor, care servea la legitimarea pretenţiilor teritoriale.

Opera publicată în Polonia, *Cronica lumii întregi divizată în şase secole şi patru monarhii, cu o Cosmografie nouă şi regate diverse* de Martin [Marcin] Bielski (ed. 1551), exprimă cît se poate de bine curentele culturale ale Renaşterii, sensibile la tratatul canonicului praghez. Este o publicaţie cu scop patriotic şi foarte îndepărtată de rigoarea umanistă sau de criticismul ştiinţific.

Bielski îi face pe slavi să ajungă pînă la fiul lui Noe, Iafet. El povesteşte pe larg drumul lor de la pămînturile situate pe Volga pînă la Marea Neagră, apoi spre nord; astfel încît fondarea de către fiul sau nepotul "părintelui nostru creştin" (deci, Iafet, *sic*!) a statului sarmat, care se întindea de la fluviul Tanaïs pînă la Rin, locuit de "oameni de limba noastră". Graţie privilegiului care le fusese acordat de Alexandru cel Mare, slavii au luat în posesie teritoriul situat între Oceanul Îngheţat la Nord şi Adriatica. Trebuie subliniat că acest "document" a fost după aceea invocat deseori de numeroşi istorici slavi, nu numai de cei mai apropiaţi (ca sus-numitul Hájek, pe care şi-a bazat informaţia autorul nostru), ci şi de ruşi şi balcanici. Puţin numeroşi au fost cei care puneau sub semnul întrebării veridicitatea istorică a scrisorii împăratului macedonean: Kromer, Kochanowski, mai tîrziu Križanić.

Bielski face să urce genealogia tribală pînă la Iafet şi-i consideră pe Leh şi Ceh fraţi, prinţi croaţi, care veniseră fie din Balcani (vezi prima şi a doua ediţie a cărţii sale: 1551, 1554), fie din Roxolania (vezi a treia ediţie: 1564). Legăturile de sînge îi asociază deci nu numai pe vecinii cei mai apropiaţi, ci pe toţi slavii care, în timpurile vechi ale primei lor migraţii de după Metodiu, au cucerit Panonia, peninsula Apenină şi Africa. Pe vremea celei de-a doua expansiuni "au luat în posesie ţările germane, Ceh în Boemia, Leh în Vandalia" (ed. 3, k. 336 r.).

Implicaţiile politice ale unor astfel de afirmaţii sînt evidente pe vremea lui Martin Bielski şi a fiului său (care a continuat opera părintelui, ed. 1597): nimic nu se opune ca ţările slave să se unească sub sceptrul Jagellonilor sau a succesorului lor maghiar, ca republica polono-lituaniană a celor două naţiuni să se întindă de la Oceanul Îngheţat la Adriatica. Puterea statului întins "de la o mare la alta" devine, graţie mitului, o comunitate etnică, o realizare a unităţii primare, confirmată de cuvîntul Domnului.

Trebuie notat că această *Cronică* a lui Bielski, care se inspirase din Hájek, era citită şi în Orientul ortodox şi chiar tradusă în rusă (de A. Brejewsky). Scoţînd în relief faptul că lucrarea era scrisă în poloneză, nu în latină, şi că devenise în Ucraina şi Rusia o sursă a cunoaşterii cehilor, se poate afirma că a influenţat formarea sentimentului comunităţii slave — etnic, lingvistic şi istoric. Această influenţă urma intenţiile autorului, care voia să includă mitul fraţilor călători în cel mai larg context slav şi se referea la tradiţia comună a lui Mierzwa, autorul

Cronicii Poloniei Mari, a lui Długosz şi a cronicarilor cehi, ruşi şi balcanici.

Ideea unităţii revolute a slavilor de est, de vest şi de sud este evidentă şi în cronica lui Bernard Wapowski, anterioară cu cincisprezece ani. Potrivit acesteia, fraţii descindeau din pădurile de pe malurile lacului Słowione de lîngă Novgorod şi s-au luptat victorioşi cu vandalii, Imperiul de Răsărit, au ocupat Sarmaţia, Panonia, Balcanii, ca şi o mare parte a Germaniei — înainte de a se instala între Vistula, Elba şi Vezere.

Corecţiile aduse concepţiei etnogenetice de Wapowski şi Bielski atrag atenţia asupra regiunii orientale a ţărilor slave. Dacă în perioada anterioară relaţia strictă dintre cei doi fraţi — Leh şi Ceh — era subliniată, ne putem aştepta de acum la apariţia lui Rus'.

Absenţa lui Rus' în cea mai mare parte a scrierilor secolului al XV-lea şi al XVI-lea ar putea fi explicată prin desfăşurarea dezbaterilor asupra trecutului şi prin situaţia geografică a Sarmaţiei. Această discuţie era dominată de sentimentul puternic al Sarmaţiei şi al sarmaţilor aparţinînd Europei, ca şi prin percepţia ascuţită al diferenţei culturale a Moscovei. Pronunţîndu-se despre Sarmaţia, savanţii nu negau teza originii comune — deci legăturile fraterne ale slavilor, identificaţi cu sarmaţii (vezi, între alţii, Daniel Adam de Veleslavin, 1590), dar, cu toate acestea, pe hărţile contemporane ei situau Moscova în afara Sarmaţiei — în Scitia, adică dincolo de frontierele Sarmaţiei europene (ca sus-numitul Detius, cu Cirević şi Vrančić de Dubrovnik). Acum era important — cum am văzut-o în cazul lui Bielski — să se scoată în relief, din ce în ce mai des, comunitatea tuturor ţărilor slave: nu mai rămînea decît un pas pentru a pune în joc funcţiunea ideologică şi socio-educativă a referirilor la "al treilea frate". Opinia deja menţionatului Daniel Adam de Veleslavin este o ilustrare limpede:

> "Pentru că moscoviţii şi rutenii au ca origine aceeaşi naţiune sarmată ca şi noi, cehii, şi aceeaşi limbă pe care noi am folosit-o cu alte naţiuni slave, este folositor ca cehii noştri să ştie cît de departe se întinde naţiunea lor".

Remarcăm deci că, avînd drept sprijin texte de autoritate, prezenţa lui Leh devenea — în ciuda scepticismului lui Jan Kochanowski (ale cărui opinii de publicist erau ascultate cu respect, dar fără convingere) —

incontestabilă. Eponimul era invocat în momente importante pentru stat şi juca un rol activ în polemicile şi dezbaterile politice. Pomelnicele regilor polonezi, şi ele, începeau cu numele de Leh, ceea ce obliga evident la precizarea mărturiilor domniei sale, aceasta nefiind contestată: *Rus'*, dimpotrivă, *apărea* alături de fratele său occidental în anumite circumstanţe politice, de exemplu *în anii 80 ai secolului al XVI-lea.*

Din moment ce strămoşul august se înrădăcinase definitiv în gîndirea istorică şi ideologică a polonezilor, vîna narativă a scriitorilor noştri din Renaşterea tîrzie s-a dezvoltat liber şi bogat, nemaifiind limitată de observaţia ştiinţifică. Martin Kromer (deşi declarase — după cum am constatat — că a ajuns la *opinio communis*) a fost îndepărtat de opinia publică, în timp ce adversarul său, Martin Bielski, încurajat de propriul succes şi de dezaprobarea de care era înconjurat oponentul său, s-a considerat pregătit şi autorizat să-l înfrunte pe însuşi Eneas Sylvius Piccolomini:

> "Eneas Sylvius, papă, i-a luat în derîdere pe cronicarii noştri pentru că-i făceau pe Ceh şi Leh descendenţi direcţi din Noe şi scriau că polonezii, ca şi cehii, s-au născut la bordul corăbiei lui Noe etc. Sylvius ar fi putut să nu rîdă — pentru că şi el greşea în mai multe locuri [...]".

În aclamaţiile cercurilor nobiliare, alţi scriitori minori de la sfîrşitul secolului al XVI-lea îl imită pe Bielski şi reiau ficţiunile sale imaginare, de bună credinţă şi sub imperiul ardorii patriotice. *Descriptio veteris et novae Poloniae cum divisione eiusdem veteri et nova* (1585) de Stanislas Sarnicki constituie un exemplu al activităţii de compilare a ultimei generaţii a Renaşterii. Autorul descrie pe larg şi cu volubilitate cum Leh şi Ceh au sosit din Croaţia, invitaţi de vandalii autohtoni. Este necesar să subliniem că atitudinea lui Sarnicki — imitatoare, mitizantă şi determinată ideologic — nu este caracteristică decît pentru istoriografia poloneză. Exemplele sînt furnizate de concepţiile analoge ale lui Sarnicki şi Mauro Orbini, autor al *Regatului slavilor*, şi de acelea ale lui Giacomo Luccari (Jakov Lukarevič), care prezintă versiunea cuceririi ţării sarmaţilor, numiţi apoi vandali, de către "Leh slavul", fratele regelui Dalmaţiei. Tendinţele culturale ivite la sfîrşitul secolului al XVI-lea vor avea un caracter durabil şi sugestiv, după cum mărtu-

risesc scrierile baroce, care proliferează în Europa în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

În monumentala sa monografie, Endre Angyal notează mai multe fapte care subliniază continuitatea şi adaptarea mitului Fraţilor în epocile posterioare Renaşterii. Din acest punct de vedere, spectacolul teatral organizat cu mare succes pe o scenă şcolară din Zagreb, în 1702, pare în mod deosebit simptomatic. Aşa cum îl prezintă cronica municipală, el îi punea în scenă, cu somptuozitate, "pe fraţii Leh şi Ceh, născuţi în Croaţia, precum şi aventurile lor dramatice". Potrivit savantului maghiar, spectacolul avea scopuri ideologice şi se înscria în "slavismul baroc", iniţiat de cronicile secolului al XVI-lea şi dezvoltat în secolul al XVII-lea.

Acest curent, a cărui prezenţă se manifestă frecvent (cum a demonstrat-o Rudo Brtán) prin referire la mitul Fraţilor, se sprijinea în mare măsură (după Angyal) pe cronica lui Hájek, tradusă în latină în secolul al XVII-lea, pentru a-i facilita răspîndirea. Ea inspira vîna narativă a autorilor baroci, incitînd la fantezii etimologice şi genealogice, încuraja crearea de viziuni uzurpatoare fără măsură ale istoriei locale şi care să demonstreze continuitatea sa de la antichitatea biblică şi clasică. De unde cariera istorisirilor despre actul de donaţie al lui Alexandru cel Mare şi originile slave ale lui Alexandru, ale lui Filip al Macedoniei, Constantin cel Mare, ale lui Diocleţian şi Iustinian I. Aceste fantasme au atins un apogeu proverbial în mica lucrare a lui Wojciech Dembołecki (1633), care voia să audă limba slavă din gurile lui Noe, Sem şi Iafet, în numele eroilor babilonieni şi-n cele ale amazoanelor. El nu se îndoia nici de faptul că limbile greacă, latină şi siriană proveneau din slavă; că Homer şi Ovidiu erau slavi. Iar în paradis, polonezii erau numiţi sarmaţi.

Cariera motivelor inventate, al căror caracter fictiv este evident pentru Piccolomini şi Kochanowski, nu poate fi neglijată. Pe acest motiv, Julian Maslanka subliniază pe bună dreptate că:

> "în vremea epocii baroce, povestirile cronicarilor despre preistoria Poloniei făceau parte integrantă din istorie, fiabilitatea lor nu era cu adevărat pusă la îndoială. Ele contribuiau la formarea gîndirii istorice în categoria miturilor. [...] Genealogia

> mitică a «naţiunii nobile» [...] procura un sentiment, aparent statornic, de durabilitate şi stabilitate".

Să ne exprimăm într-un mod mai categoric: în epoca barocă populaţiile slave *voiau* să introducă miturile în istoria lor. Ele le introduceau *în locul adevărului* istoric. Totuşi acest adevăr şi criteriile inerente onestităţii ştiinţifice nu erau necunoscute — aceasta este dovedit, de exemplu, de criticile contemporane la adresa lucrării lui Dembolecki. Franciscanul nostru — ca şi un alt autor al unei scrieri proverbial de "obscurantistă", Benedykt Chmielowski — nu era rupt de conştiinţa ştiinţifică a timpului său. Este posibil deci să ne îndoim în mod serios de "buna credinţă" ştiinţifică a autorului nostru în vremea redactării tratatului său. Pare mai degrabă că el avea drept scop "reconfortarea inimilor" şi crearea unei istorii pasionante pentru "fiecare sarmat". Cînd nu vrei să omiţi tratarea istoriei ca pe un "obiect de credinţă", nu este posibil nici să tranşezi problema următoare: didactica mitului, frecvent folosită de maeştrii gîndirii din secolul al XVII-lea, îşi avea izvorul în sentimentul de ameninţare şi destabilizare a vechii ordini, sau în convingerea crescîndă potrivit căreia idealurile şi postulatele nobile sînt mai importante decît cunoaşterea exactă şi pragmatică a faptelor? Asupra acestui punct, un important material de reflecţie este furnizat de lucrarea iezuitului Jan Sikorski — *Lechus, carmen heroicum, regni aurei et liberi primordia* [...] *decantans*, Lvov, 1745 — o Eneidă sarmată care cîntă expediţia lui Leh şi a slavilor din Colhida care l-au însoţit în căutarea lînii de aur. Evident, consecinţele unei astfel de didactici riscau să fie periculoase — la nivel colectiv şi individual. Este suficient să aducem aminte destinul "martirului mitului slav" — preotul Jurai Križanić (1618-1683), după Angyal:

> "Deja la Graz, Bologna şi Roma, Križanić era interesat de problemele pe care şi le puneau filologia slavă, istoria Bisericii, şi începu să-şi formuleze proiectul vieţii: voia să ajungă în Rusia, să cîştige încrederea ţarului, să lucreze pentru binele naţiunii ruse şi al celorlalte naţiuni slave, să contribuie la dezvoltarea educaţiei lor. Scopul suprem al vieţii sale era unirea Bisericilor ortodoxă şi catolică, precum şi eliberarea tuturor slavilor de sub jugul turcesc".

Istoria n-a realizat utopia conducerii comune a papei şi a ţarului (*Politicne dumi*, 1678); istoricii l-au respins pe Slavon, tatăl tuturor slavilor. S-a îndeplinit doar visul suprem: victoria lui Jan Sobieski asupra turcilor, la Viena. Preotul Križanić nu mai putea vedea această victorie: murise printre alţi soldaţi polonezi.

Terminînd această scurtă "istorie critică" a Fraţilor, este bine să adăugăm că nici sfîrşitul barocului şi critica Luminilor, nemiloasă în "raţionamentul" şi spiritul său de derîdere (oamenii Luminilor, în special Krasicki şi A. Naruszewicz, încercau cu orice preţ să spulbere credinţa în existenţa istorică a lui Leh), nici argumentele istoricilor din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, care au dovedit că personajele eponime se născuseră din nume tribale, n-au întrerupt viaţa lui Leh, Ceh şi Rus' în conştiinţa populaţiilor slave.

Fraţii au găsit un adăpost durabil în literatura romantică, care le-a redat (cu o conştiinţă deja modernă) natura mitică. Un loc deosebit de privilegiat în poezia şi drama romantică i-a fost rezervat lui Leh. Ajungînd pe domeniul sacru al mitului, el încuraja inimile înfricoşate şi spiritele bănuitoare, participa la dezbaterile asupra identităţii naţiunii, a istoriei sale enigmatice, a prezentului înspăimîntător şi a viitorului care suscita temeri, dar făcea să se nască speranţa. El a trebuit să accepte şi misiunea mesianică, şi rolul pe care i le atribuiau istoriozofii secolului al XIX-lea. În zilele noastre, el s-a încarnat — ca la solicitarea lui Słowacki, autorul *Regelui-Spirit* — în personajul omonimului său Lech Wałesa, şef al "Solidarnosć".

Va mai fi el chemat să ajute la formarea Europei unite? — ar fi greu de spus. Locuitorii săi pragmatici dau dovadă de un interes particular pentru lumea ideilor. Dacă se vor întoarce totuşi către această lume, Leh şi fraţii săi — maeştri şi organizatori ai vieţii colective, trăind într-o armonie de bună vecinătate între "patrii mici" — ar fi probabil mai aproape de concetăţenii lor de azi decît eroii luptei şi ai puterii, a căror vreme a dispărut (să sperăm) irevocabil.

Alina Nowicka-Jezowa

Mitul botezului: Polonia, Ucraina şi respectarea diversităţii

Examenul unora dintre miturile legate, pe de o parte, de formarea *natio polona* (în sensul de stat politic format din mai multe popoare: exemplul emblematic rămîne S. Orzechowski, care se autodefinea "natione polonus, gente ruthenus", adică cetăţean al unui stat care cuprindea mai multe *gentes*), pe de alta, de naşterea identităţii naţionale a rutenilor, ne va duce la constatarea în acelaşi timp a rolului acestor mituri în autodefinirea polonezilor şi a ucrainenilor, precum şi a diferenţelor profunde dintre tradiţia occidentală şi cea bizantină, diferenţe care contribuie la explicarea dificultăţii procesului de integrare europeană. Materialul pe care-l vom lua în considerare ne va permite să constatăm că miturile care au însoţit formarea conştiinţei naţionale în Polonia secolelor XV-XVI sînt legate indispensabil de un ideal cavaleresc şi eroic şi de dorinţa de a se ataşa antichităţii clasice, sau unei romanităţi care sintetizase moştenirea creştină cu cea a culturii antice, chiar păgîne. Pentru Ucraina (şi cu mai multă îndrituire pentru Rusia) acestea sînt miturile botezului şi al prinţului-sfînt (apostol sau martir) care au obţinut, încă din Evul Mediu, valoarea de semn fundamental (printre altele, desigur) al uniunii dintre Stat şi Biserică, ale căror consecinţe sînt evidente pînă-n zilele noastre.

Formarea conştiinţei apartenenţei la o comunitate definită ca "naţiune", fie ea etnică sau politică, impune prezenţa anumitor personaje sau mituri care servesc de punct de pornire şi punct de reper originii poporului sau statului şi, în acelaşi timp, de termen de comparaţie cu celelalte popoare sau state. Într-adevăr, autodefinirea unei comunităţi presupune identificarea "celuilalt" ca "diferit de noi", într-un raport mutual care poate fi de simplă juxtapunere, de emulaţie sau de conflict. Cronicarii medievali au căutat pentru istoria polonezilor sau a slavilor orientali un punct de plecare exact, capabil să dea poporului sau dinastiei lor certitudinea unei origini cunoscute şi "nobile", aşa cum la origine lumea era "nobilă" graţie creării sale de către Dumnezeu. Acest punct de plecare a fost identificat în genealogiile biblice sau la eroii eponimi, ale căror legende sînt legate de fondarea de oraşe, sau de principate şi regate.

Intrată în contact, încă în Evul Mediu, cu tradiţia clasică, Polonia a dezvoltat în unele cronici din secolul al XIV-lea, alături de genealogii biblice, mituri care vizau exaltarea valorii strămoşilor săi în confruntarea cu cei mai mari eroi ai Antichităţii: Alexandru cel Mare, troienii, romanii. În secolul al XVI-lea, istoriografia marcă o înflorire aproape necontrolată a miturilor, care puteau fi chiar foarte contradictorii, dar aveau toate drept scop definirea şi valoarea propriei *natio* în raport cu celelalte *nationes* — germanii în primul rînd, evident. Legendele despre originea autohtonă a polonezilor-vandali şi etimologiile care justificau identificarea cu popoarele Antichităţii se învecinau cu legendele privind originea sarmată a "poporului" (deseori limitat la o concepţie de "clasă": doar nobilii, *szlachta*, purtau demnitatea de "popor"), sau privind migraţiile venite din sud — din Iliria, sau din nord — din Scandinavia sau "Gothia". La începutul secolului al XVI-lea, cele două cărţi ale lui Matei de Miechów despre *Sarmatia* plasau Polonia într-un vast context geografic care cuprindea pămînturile slave orientale, ca şi cele din Europa Centrală, şi care nu opunea Polonia Moscovei, ci lumea slavă, ca aparţinînd în întregime Europei, unei Sarmaţii asiatice care îl reprezenta pe "celălalt" prin raportare la civilizaţia Europei, potrivit unei scheme (grecii liberi împotriva sclavilor barbari asiatici) moştenite din cultura antică grecească.

În a doua jumătate a secolului al XVI-lea, istoriografia Renaşterii, care se manifestă în Polonia prin remarcabilele nume ale lui J. Długosz şi M. Miechowita, M. Kromer şi M. Bielski, A. Guagnino, M. Stryjkowski şi S. Sarnicki, poate fi despărţită cu greu de istoriografia Renaşterii europene: miturile transmise prin cărţile publicate în Polonia circulau de multe ori pe la celelalte popoare slave sau, *mutatis mutandis*, la celelalte popoare ale Europei scăldate în aceeaşi cultură. Miturile privitoare la originea şi gloria polonezilor erau deseori asemănătoare, dacă nu identice, cu cele ale croaţilor sau cehilor. Erau de asemenea identice, în structură şi funcţionalitate, la germani sau la francezi, chiar dacă alegerea episoadelor era uneori diferită, din cauza unor situaţii politice sau ideologice care le condiţionau (mă gîndesc de exemplu la importanţa mitului troian în Franţa, evident diferit de ideea *translatio Imperii* în Germania, sau de mitul lui Prus, fratele lui August, în Lituania sau în Moscovia), sau dacă aceleaşi legende erau exploatate în manieră opusă, chiar spectaculară, în funcţie de apărarea intereselor fiecărui

stat. Semnificativ este, din acest punct de vedere, exemplul polemicii care a avut loc între polonezul Kromer şi germanul Krantz asupra identificării vandalilor: slavi pentru primul, germanici pentru al doilea, identitatea lor etnică reflecta nevoia celor două *nationes* de a revendica în cont propriu teritoriul situat la est de Oder şi pe Vistula.

Merită efortul de a descrie foarte pe scurt unele dintre cele mai cunoscute mituri. Astfel, de exemplu, originea biblică a slavilor, care ar proveni din al şaselea fiu al lui Iafet, Mosoch, i-a servit lui Stryjkowski pentru a "dovedi" enorma întindere a acestei "naţii", din care polonezii făceau parte în calitate de cel mai întins stat al Europei creştine. Pe de altă parte, precizează autorul, numele Mosoch nu are o legătură directă cu Moscovia: locuitorii săi se numesc "ruşi" şi doar într-o epocă foarte recentă au reluat termenul acesta vechi pentru a-şi desemna oraşul, al cărei nume "Moscova" este chiar acela al rîului. Pentru că ruşii, este evident, sînt cu totul altceva decît "noi", polonezii!

Toţi istoricii, începînd cu Długosz şi Kromer, au fost de acord în a regreta lipsa izvoarelor în ceea ce-i priveşte pe vechii slavi şi polonezi. Acţiunile glorioase ale acestor popoare coincideau cu decăderea Imperiului Roman şi ca atare nu lăsau cronici, în timp ce istoricii străini (latini, italieni, germani) minţeau şi ascundeau faptele de vitejie ale slavilor pentru a le exalta pe ale lor. Acest argument este universal răspîndit la toţi istoricii Renaşterii, începînd cu veneţienii, care fură printre primele modele imitate de germani şi slavii occidentali. El corespunde cu un adevăr istoric, dar a devenit un mit al auto-glorificării sub pana celor care au făcut din el o însuşire pozitivă: este adevărat că cei pe care latinii îi numeau "barbari" nu ştiau să scrie, păcat!, dar erau cu atît mai puternici în lupte. Pentru că popoarele cimbric, marcoman, ilir, vandal sau sarmat nu sînt decît slavi sub diferite nume, participară toate la războaiele împotriva romanilor şi contribuiră la căderea Imperiului. Ignorată de istoricii cei mai serioşi, acest tip de legendă îşi găsi apărătorii în a doua jumătate a secolului al XVI-lea, în Polonia la Stryjkowski şi Sarnicki, în Dalmaţia la Orbini. În unele cazuri se exalta importanţa decisivă a slavilor în cursul cuceririlor făcute de marile imperii vechi şi moderne: astfel romanii, care înrolau trupe de elită slave, sau sultanul, care-şi încredinţa securitatea personală şi puterea statului său ienicerilor, soldaţi capturaţi încă din copilărie în Iliria (deci pe pămînt slav!). Este curios că acest fapt n-a fost perceput

ca ruşinos sau tragic, ci ca un semn de bravură militară: semn evident că în secolul al XVI-lea ideea de "naţiune" avea criterii foarte diferite de ale noastre!

Mergeau mînă în mînă revendicarea slavităţii din amazoane (şi din natura lor războinică), din macedoneni şi deci din Alexandru cel Mare: graţie lui slavii au participat la cucerirea lumii, de la dînsul au obţinut o cartă de privilegii care le garanta libertatea perpetuă ca recunoaştere a valorii lor. De altfel, în perioada de cădere a imperiului lui Alexandru cel Mare plasa Orzechowski emigrarea spre nord a lui Leh şi Ceh, în căutarea unor pămînturi mai bogate şi mai puţin populate. Acesta din urmă — umanist de mare anvergură de tradiţie latino-poloneză, originar din ţinuturi rutene, a căror cultură i-a marcat personalitatea — se îndepărtă uşor de tendinţa, dominantă în cultura poloneză, de a căuta într-o apartenenţă la comunitatea romano-latină "sferturile de nobleţe" pentru "naţiune". Identificînd prin limbă, şi nu numai prin cultură, diversitatea slavilor (şi deci a polonezilor), a germanilor şi a sciţilor, el încercă să-şi glorifice ţara şi poporul ca moştenitori ai virtuţilor grecilor. Forţa şi constanţa Spartei cu doctrina şi elocvenţa Atenei. Pentru că limbile sacre nu sînt decît trei — continua el —, limba slavă, cu variantele sale, înfăţişează clare afinităţi cu greaca, în timp ce germana aparţine grupului latin (deşi corupt), iar limba sciţilor aparţine grupului ebraic. Chestiunea celor trei limbi sacre, înscrise pe Cruce ca singură exprimare permisă pentru liturghie, era un punct fierbinte al discuţiei dintre catolici şi ortodocşi — studierea semnificaţiei pe care această genealogie greacă a culturii şi limbii slavo-poloneze o avea cu adevărat pentru Orzechowski ar depăşi cadrul acestui studiu. În contextul nostru, acesta reprezenta unul dintre mijloacele care vizau înnobilarea "naţiunii" poloneze.

Cît despre termenul "naţiune", este vorba, cel puţin parţial, de "naţiunea" etnică, definită printr-o limbă, o tradiţie religioasă şi un patrimoniu de memorii istorice (sau pseudo-istorice), definită de asemenea prin inamicii comuni (germanii în primul rînd, pe parcursul secolului al XVI-lea musulmanii necredincioşi, apoi schismaticii moscoviţi). Dar este vorba în primul rînd de naţiunea politică: de statul devenit multinaţional şi multiconfesional şi de clasa nobiliară cu valorile sale "cavalereşti" şi codurile sale de comportament. Şi unul şi cealaltă trebuiau să-şi găsească în trecut justificările puterii politice şi militare şi exemplele

glorioase şi virtuoase care trebuiau urmate şi imitate. Într-adevăr, în aceleaşi cronici care relatează epopeea glorioasă a polono-slavilor (mai ales la Stryjkowski) sînt povestite şi miturile fondatoare ale lituanienilor (legenda lui Palemon şi despre originea italiană — latină — a poporului şi limbii sale), rutenilor şi prusacilor, toate componente şi actori ai gloriei republicii jagellone în care, în secolul al XVI-lea, diferenţele confesionale nu erau încă sursă de scandal sau de conflict social.

Tipologia romano-centrică şi clasicizantă a imaginii eroice şi războinice care reiese din textele Renaşterii nu trebuie să ne facă să uităm că o tradiţie ecleziastică a creat o serie de mituri religioase paralele şi complementare celei care exalta, în Polonia secolului de aur, istoria puterii ţării în personaje emblematice cum ar fi Boleslas I, Cazimir cel Mare sau Jagellonii. Aceste mituri religioase au fost esenţiale pentru autodefinirea şi creşterea politică a statului polonez. Primul Boleslas a prins rapid ocazia de a avea un sfînt "naţional" de anvergura lui Adalbert-Wojciech: canonizat imediat după martiriu, într-o Polonie care viza coroana regală şi independenţa ecleziastică, el era în mod sigur mai folositor ca emblemă a unei misiuni întreprinse printre păgîni sub patronajul regelui, decît ca predicator înflăcărat al idealurilor monastice. Episcopul Stanislas, condamnat la moarte de către rege la sfîrşitul secolului al XI-lea, îşi asumă un secol mai tîrziu rolul de martir sacrificat de puterea politică pe altarul puterii Bisericii. Tot aşa, deveni în curînd simbolul reunificării statului după o perioadă de luptă între puternicii seniori feudali. El este cel care dobîndi un rol de sfînt naţional, rol care în ţările limitrofe (Boemia, Ungaria, Rusia Kieveană, Norvegia) fusese rezervat prinţilor-apostoli sau prinţilor-martiri Venčeslas, Ştefan, Boris, Gleb, Vladimir şi Olaf. Au existat în Polonia sfinţi proveniţi din familii princiare. În secolul al XIII-lea, prinţesa de Silezia Jadwiga Edvige şi regina Kinga (Cunegunda) se distinseră prin pietatea şi ascetismul lor extrem şi deveniră sfinte, dar cultul lor nu depăşi limitele valorii personale şi religioase. Au mai fost şi alţi sfinţi, numeroşi şi importanţi. Membri ai familiei regale au fost canonizaţi în secolul al XVI-lea, dar era deja în spiritul contra-reformei. Trebuie să constatăm că nici un rege-sfînt nu pare să fi jucat aici rolul unui Clovis sau al unui Ludovic XII, cu atît mai puţin al împăratului bizantin Constantin sau al prinţilor-apostoli ai Rusiei sau Serbiei.

Este adevărat că printre sfinţii străini, veneraţi în Polonia încă din Evul Mediu timpuriu, figurează sfîntul Venčeslas, prinţ-martir al Boemiei (secolul al X-lea), dar acesta n-a fost un sfînt "naţional". Este remarcabil că nici un prinţ sau rege polonez n-a devenit, prin canonizare, protectorul sau personificarea Statului creştin în cadrul Bisericii poloneze. Se pare că nu s-a gîndit nimeni niciodată la canonizarea lui Mieszko I, iar botezul nu pare a fi avut valoare sacrală sau mitologică, dincolo de faptul că a fost actul cu adevărat semnificativ prin care Polonia intra în marea familie a creştinătăţii şi în istoria Europei creştine. Chiar şi Edvige (secolele XIV-XV), personaj înconjurat de o aureolă romanescă, pentru că şi-a sacrificat sentimentele personale în favoarea botezării Lituaniei, a trebuit totuşi să aştepte sfîrşitul secolului al XX-lea (şi un papă polonez!) pentru a se vedea canonizată. Dacă a existat o mitologizare a botezului polonez, aceasta pare mai degrabă să fi trecut drept voinţa de a demonstra, prin punerea din start sub protecţia Sfîntului Scaun, independenţa faţă de Imperiul şi de Biserica germană: nu botezul în sine, ci abilitatea politică şi independenţa ideologică a statului polonez sînt cele care au devenit ancorarea fundamentală a memoriei colective şi a reflecţiei istorice a Poloniei. Încă în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, istoricii subliniau că botezul şi organizarea bisericii erau fructul unui act de voinţă a lui Mieszko I şi al lui Boleslas cel Viteaz, care trimiseseră misiuni la Roma în acest scop. De altfel, de cum s-a manifestat o tentativă de mitologizare prin atribuirea unei origini apostolice creştinismului din Rzeczpospolita, reacţia Romei a fost severă. Împotriva unei afirmaţii a lui S. Łubieński (1573-1640), potrivit căreia apostolul Andrei ar fi efectuat un prim botez pe pămînturile Rzeczpospolitei în timpul călătoriei sale prin nordul Mării Negre, A. Pagi a scris un lung comentariu, în ediţia sa (începutul secolului al XVIII-lea) a *Annales* de C. Baronius (începutul secolului al XVII-lea): papalitatea nu avea, evident, nici un interes să lase să treacă o legendă (printre cele mai populare ale Rus' medievale şi chiar moderne) care putea servi la un fel de "autonomizare", fie ea şi catolică, a Bisericii Poloniei prin declararea unei origini presupus apostolice.

După părerea mea, este deci posibil să afirmăm că în Polonia, în procedura de constituire a conştiinţei naţionale şi a statului, mitul botezului şi al prinţului-apostol n-au jucat un rol fundamental. Aceasta, independent de faptul că perioadele de absolutism religios (contra-re-

forma), misticismul (romantismul) şi importanţa catolicismului în perioada partajelor, au marcat profund dezvoltarea culturii poloneze. Refuzul centralizării absolute şi "republicanismul nobiliar" sînt, poate, cele care au jucat un rol determinant în această absenţă a mitologizării botezului şi a regelui-sfînt. Problema ar merita aprofundată. Faptul, în orice caz, va fi şi mai evident dacă vom analiza importanţa pe care a avut-o mitul botezului pentru Rus'.

Scrisă de călugări în secolele al XI-lea şi al XII-lea, cea mai importantă cronică slavă orientală dă poveştii botezului (988) o amploare şi o valoare escatologică care demonstrează cum, în reflexia istorică a mediilor dominante, ideea unităţii dintre stat şi religie s-a format foarte repede. Chiar dacă nu se poate vorbi despre o sacralizare efectivă a puterii şi a persoanei prinţului (sau ţarului) înainte de secolul al XV-lea, chiar al XVI-lea, este clar că o mitologizare a botezului şi a persoanei care l-a efectuat a început cu mult mai înainte.

Prinţul care a introdus creştinismul de manieră oficială şi masivă nu a fost obiect de cult înainte de jumătatea secolului al XIII-lea, dar texte datate în general cu mijlocul secolului al XI-lea sau începutul celui de-al XII-lea sugerează că dorinţa de a-l declara sfînt pe prinţul Vladimir s-a ivit deja în acea vreme. Potrivit legendei, absenţa miracolului la mormîntul său a împiedicat o canonizare rapidă: un călugăr-scriitor invita credincioşii să se roage pentru ca miracolele aşteptate să se producă. În literatura dedicată botezului lui Vladimir în secolele al XIX-lea şi al XX-lea — abundentă şi deseori tendenţioasă — se citeşte de multe ori că cel care s-a opus canonizării prinţului în secolul al XI-lea a fost clerul grec. Primele semne ale glorificării lui Vladimir urcă pînă în acest secol. În *Învăţătură despre Lege şi Graţie* (cca. 1050) şi în *Memoria şi glorificarea lui Vladimir* (sfîrşitul secolului al XI-lea sau începutul celui de-al XII-lea, cu elaborări ulterioare) comparaţia cu Constantin cel Mare dă imediat ideea apartenenţei culturale — bizantină — a acestor texte şi a categoriei ideologice în care trebuie să-l plasăm pe Vladimir: el era *isapostolos*, egal cu apostolii, şi putea deci aspira la aceeaşi funcţiune de prinţ şi de sfînt pe care o ocupase Constantin. Cu atît mai mult cu cît, aşa cum Constantin fusese puternic influenţat de mama sa Elena, Vladimir fusese precedat de bunica sa Olga, care primise botezul la Constantinopol încă pe la mijlocul secolului al X-lea. Paralelismul este evident şi capătă o valoare de mit

încă şi mai mare dacă ne gîndim că prinţul-martir ceh, sfîntul Venceslas, menţionat mai sus, fusese la fel de strîns legat de figura unei femei, bunica sa, sfînta Ludmila. Or, primul text care ne-a transmis viaţa lui Venceslas a fost scris în slava veche (secolul al X-lea) şi aparţine tradiţiei chirilo-metodiene, care cunoscuse o perioadă de difuzare chiar şi-n Boemia, dar a cărei origine bizantină nu poate fi negată.

Începutul unui cult "oficial" al lui Vladimir coincide cu faimoasa victorie împotriva suedezilor, pe care a obţinut-o Alexandru Nevski pe Neva, la 15 iulie, ziua morţii lui Vladimir. Victoria fu atribuită intervenţiei acestuia din urmă şi mărturiile hagiografice şi liturgice apărură puţin după aceea. Este curios că Rus', care în epoca lui Vladimir şi a botezului (secolul al X-lea) încă mai percepea Occidentul ca pe un posibil partener religios şi politic, făcu din Vladimir un sfînt-simbol al luptei împotriva presiunii germanice şi catolice, aparent considerată în secolul al XII-lea ca mai periculoasă decît cea a tătarilor. În Rusia moscovită această interpretare sacrală şi naţională a fost făcută şi mai complexă prin misiunea de difuzare a "adevăratei" credinţe ortodoxe pe care Moscova, moştenitoarea Constantinopolului, şi-o asumă în secolul al XVI-lea, mai ales în războaiele care au dus la cucerirea Kazanului. Marea carte de istorie genealogică (*Stepennaja kniga*), care consacră sfînta Rusie unificată în jurul Moscovei, şi o icoană de la jumătatea secolului al XVI-lea îl prezentau pe Vladimir ca misionar pe lîngă pecenegi, sau ca pe cel care-l ajută pe ţarul rus să devină suveranul Kazanului.

S-ar mira cineva să vadă, în secolul al XIX-lea, Rusia imperială folosindu-se de personajul lui Vladimir pentru a susţine unitatea şi supunerea tuturor pămînturilor ruseşti? Numit "samoderjeţ" (autocrat) de către cronicile oficiale ale secolului al XVI-lea, perceput ca protector şi simbol al unităţii "tuturor Rusiilor", el deveni pentru Alexandru I, la începutul secolului al XIX-lea, prinţ "iluminator". Înălţarea unui monument a fost permisă la Kiev şi procesiunile anuale, a căror tradiţie debută pe la 1770, continuară pe presupusul loc al botezării prinţului şi copiilor săi. Politica imperială rusă (ca odinioară cea a Romei antice!) favoriză unificarea prin sincretismul simbolurilor religioase ale popoarelor supuse: astfel, după ce ocupă, în 1813, sediul cultului Fecioarei Maria din Polonia, Czestochowa, Alexandru I făcu să fie înscris cultul Fecioarei Negre în calendarul ortodox.

La Kiev, tradiţia procesiunilor a fost totuşi întreruptă în 1843, oficial pentru efectuarea unor lucrări de urbanism: atunci a fost epoca cea mai rea a reacţiunii lui Nicolae I, căruia îi putea fi frică de impactul acestor procesiuni în memoria lui Vladimir asupra conservării şi dezvoltării sentimentului naţional ucrainean. Un ţar "reformator", Alexandru II, a fost cel care, în 1861, a permis din nou procesiunea de la 15 iulie şi a întreprins, puţin după aceea, construirea unei biserici enorme dedicată lui Vladimir. Acest semn, care trebuia probabil să marcheze în acelaşi timp unitatea ruşilor (*veliko-rosî* şi *malo-rosî*, după terminologia epocii) în unica credinţă adevărată şi un act de "graţie imperială" faţă de ucraineni, a fost urmată, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de represiuni violente ale tuturor manifestărilor naţionale în Ucraina şi chiar folosirea limbii a fost atunci interzisă în toate domeniile. Sfîntul Vladimir, protectorul lui Alexandru Nevski şi al Moscoviei lui Ivan cel Groaznic, a fost unul dintre simbolurile imperiului ţarist, al unităţii şi pacificării "tuturor Rusiilor". Noua Universitate din Kiev primi şi ea numele sfîntului botezător, iar grupuri de patrioţi începură imediat o luptă, mai mult sau mai puţin clandestină, pentru apărarea drepturilor naţionale ucrainene. Totuşi, orice voinţă de opoziţie activă a fost reprimată, iar profesorii — aproape toţi ruşi — aleşi cu grijă: aceasta n-a împiedicat însă ca studiile să fie uneori de bună calitate, dar cu siguranţă nu erau făcute pentru a favoriza patriotismul local! Nici o surpriză, deci, dacă în 1938 (dată remarcabilă!), cea de-a 950-a aniversare a botezării de la Kiev a devenit ocazia de a publica la Belgrad, centru al emigraţiei ruse, o culegere de studii dedicate sfîntului Vladimir. Tipărită cu ortografia prerevoluţionară, cartea aceasta conţine articole de valori foarte diferite, dar încărcătura ideologică (pe care am putea-o numi "panslavistă") este evidentă — trebuie să precizăm că mesajul era acela al conservării sfintei Rusii împotriva barbariei bolşevismului ateu. Printre curiozităţile mitului botezului se mai poate menţiona şi faptul că în 1922, filozoful şi teologul S. N. Bulgakov a căutat la Herson — mai degrabă decît la Kiev, Moscova sau Sankt-Petersburg — locul ideal al sfinţeniei ruseşti, rădăcină a sacralităţii păgîne (greacă clasică), apoi creştină rusă (Vladimir şi botezul său grecesc), iar în ultimă instanţă a Internaţionalei a III-a! Ar dura prea mult să examinăm şi continuarea acestor tradiţii în ultimul deceniu al secolului al XX-lea, dar merită efortul de a menţiona masa

de congrese şi de studii privitoare la împlinirea unui mileniu de la botezul lui Vladimir, în 1988, atît de groasă că ar fi prematur, dacă nu imposibil, să facem un bilanţ. Nu este de mirare nici că un specialist de renume internaţional al culturii medievale ruse (păgînă şi creştină) nu ezită să apere astăzi importanţa mileniului de la botez încoace, care coincide "cu căderea jugului inuman şi fără Dumnezeu ("bezbojni") care a făcut-o sclavă [Rusia] nu numai în viaţa exterioară, ci şi în viaţa Bisericii, care a fost terfelită, dar poate acum să-şi reia o viaţă religioasă nouă şi intensă". Episodul foarte recent al patriarhatului de Kiev stă mărturie emblematică a actualităţii arzătoare pe care locul şi memoria sfîntului Vladimir le revelează pînă-n ziua de astăzi. Biserica sfîntului Vladimir (şi nu cea a sfintei Sofia, cu mult mai veche şi mai prestigioasă) este cea care, foarte recent, a devenit sediul oficial al patriarhatului autocefal de Kiev, iar această declaraţie de autonomie a declanşat o reacţie virulentă din partea patriarhatului de Moscova. Aici nu este doar o problemă de jurisdicţie ecleziastică sau de credinţă religioasă: este vorba de o problemă care preocupă naţiunea rusă şi naţiunea ucraineană în viaţa lor socială, culturală şi politică, o problemă percepută de cele două părţi ca legată de însăşi existenţa naţiunii şi a statului.

Semnificaţia pe care Vladimir şi catedrala sa kieveană o au pînă-n ziua de astăzi pentru Ucraina ne face să ne întrebăm dacă această valoare simbolică s-a menţinut fără întrerupere în Rusia Kieveană (apoi Rutenia şi Ucraina), care a dat naştere creştinismului oficial, dar a fost obligată să împartă această moştenire şi acest simbol cu Moscovia, devenită apoi Imperiul Rus şi, în cele din urmă, sovietic.

Într-un articol publicat în 1882, Malyševskij afirma caracterul rusesc-nord-oriental al cultului şi memoriei lui Vladimir, legate de Novgorod, de Alexandru Nevski şi de evoluţia sa moscovită. Puţin după aceea, N. Petrov (om al bisericii ucrainene, unul dintre cunoscătorii cei mai stimaţi ai istoriei religioase şi culturale a Kievului) sublinia că Rutenia a făcut din sfîntul Vladimir o flamură a religiei ortodoxe împotriva polonizării şi catolicizării ameninţătoare din secolul al XVI-lea, că mitropolitul de Kiev Petru Movilă (1596-1647) îi instituţionalizează cultul în cărţile liturgice şi că scriitori şi predicatori kieveni i-au exaltat figura şi acţiunile. Într-adevăr, prima dovadă a cultului lui Vladimir în Rutenia datează din secolul al XIII-lea (mineiele de la Orşa) şi transmiterea memoriei istorice în literatură este documentată în

tradiţia ruteană începînd cu secolul al XIV-lea. Totuşi, de-abia în secolul al XVII-lea se formă o mişcare în creştere de auto-identificare confesională şi "naţională" în jurul figurii lui Vladimir şi al mitului botezului. În 1635 Petru Movilă regăsi relicvele prinţului-apostol sub ruinele bisericii Zeciuielii, pe care-o reconstrui: el îi trimise un fragment din cap ţarului moscovit Mihail Feodorovici. Glorificarea numelui şi a figurii lui Vladimir le inspiră elevilor săi un panegiric în versuri. Legenda binecuvîntării profetice a Kievului de către sfîntul Andrei, deja atestată la începutul secolului al XII-lea de *Povest' vremennîh let*, a fost reluată în 1674 de un istoric. Acesta, probabil Innokentij Gizel', susţinea că Rus' a cunoscut un prim botez în secolul I, datorită călătoriei apostolului Andrei pe Nipru (44 d.Chr.), chiar dacă botezul definitiv n-a fost decît al cincilea, cel al lui Vladimir: scopul său era probabil de a exalta şi apăra vechimea şi autoritatea mănăstirii din Peşteri şi a autonomiei sale în raport cu patriarhia Moscovei. Lucrarea sa a fost totuşi foarte ambiguă, mai ales atunci cînd adăugă istorisiri care exaltau bătălia de la Kulikovo, din 1380, şi unitatea ortodocşilor din întreaga Rusie. Opera acestui istoric marchează începutul unei lungi perioade de ambiguitate a culturii oficiale ortodoxe rutene. Aceasta, într-adevăr, făcînd din confesiunea religioasă elementul fundamental al apărării identităţii naţionale a poporului în secolele XVII-XVIII, se găsi gîtuită chiar de această conştiinţă religioasă, care deveni instrumentul esenţial al Rusiei imperiale pentru garantarea supunerii Ucrainei. Prinţul-apostol, simbolul cel mai prestigios al celei mai vechi tradiţii kievene, deveni şi simbolul unităţii religioase şi politice cu Rusia.

Trebuie adăugat un alt element important la acest mozaic, aşa parţial şi aproximativ cum este el. Nici Polonia, nici Europa Occidentală a secolului al XVII-lea nu cunoscuseră încă o astfel de identificare a naţiunii cu confesiunea. Contra-reforma catolică, totuşi, a avut drept consecinţă diferenţierea radicală a Ucrainei de Polonia: Ucraina urma să se îndepărteze de Europa Central-Orientală şi să se apropie de moştenirea bizantină. Consecinţele acestui fapt sînt astăzi evidente. Vom menţiona aici un singur episod, dar el este cît se poate de elocvent.

Absolutizarea ideii religioase a contra-reformei îl face pe cel mai mare istoric al bisericii catolice, Cesar Baronius, să vrea să "demonstreze" că Rusia nu fusese botezată de Bizanţ la sfîrşitul secolului al X-lea în persoana lui Vladimir, adică atunci cînd schisma definitivă

era iminentă, ci cu mai mult de un secol mai devreme, atunci cînd patriarhul Photius anunţă că-i botezase pe "Rhos" (867), iar patriarhul Ignatiu reafirmă unitatea dintre Roma şi Constantinopol (876). Scopul lui Baronius şi al ierarhiei catolice a timpului său era de a-i descrie pe creştinii slavi orientali "uniţi" încă din start. Uniunea de la Brest, care ratifica crearea unei Biserici uniate (greco-catolice) în Rutenia în 1596, a fost însoţită de mari speranţe — mai degrabă iluzii — de a-i aduce pe toţi slavii orientali în "leagănul" catolic. Ea incită o bună parte din ruteni să accepte primatul Romei, separîndu-se de patriarhia de Constantinopol. Contrar încercărilor, rezultatul a fost una din cele mai mari drame din istoria Europei Orientale: Uniunea de la Brest a divizat un popor şi o biserică, ea a fost instrumentalizată politic şi chiar şi astăzi creează probleme fără sfîrşit.

Pentru a reveni la Baronius, ca răspuns la "ofensiva" catolică (poloneză sau romană) s-a reconstituit, începînd cu sfîrşitul secolului al XVI-lea, în Rutenia, cultura şi opoziţia ortodocşilor. Vladimir, prinţul-*isapostolos*, dat brutal deoparte de istoricul catolic, deveni unul din pilonii de bază ai memoriei istorice şi unul din simbolurile identităţii religioase şi naţionale a ucrainenilor. Opoziţia faţă de catolicism deveni scopul principal al bisericii, apoi al unei mari părţi a societăţii ortodoxe. Formarea unei culturi şi a unui sentiment naţional laic a fost foarte lentă în Ucraina: miturile eroice pe care le-am descris pentru Polonia Renaşterii, de exemplu, au avut acolo un ecou extrem de slab la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi nu pătrunseră în cronicile căzăceşti decît în secolul al XVIII-lea. Cultura ucraineană nu se laiciză masiv decît în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea şi în cel de-al XIX-lea. Odată eşuate eforturile pentru a crea un stat independent ucrainean în secolele XVII-XVIII, şi în absenţa unei tradiţii literare strălucitoare şi diferenţiate ca cea a Poloniei Renaşterii, tradiţia religioasă rămase din plin depozitara conştiinţei naţionale. Poziţia geopolitică şi tradiţia culturală a Ucrainei făcură restul: aceeaşi tradiţie religioasă ortodoxă, opoziţia faţă de catolicism şi identificarea naţiunii cu religia deveniră mijloace de presiune şi de propagandă irezistibile în favoarea "reunificării" tuturor "pămînturilor ruseşti" sub sceptrul Moscovei.

Teza lui Baronius, care nega importanţa lui Vladimir, n-a avut mare succes în deceniile şi secolele următoare. Mai exact, utopia unităţii primordiale a slavilor orientali cu biserica universală a mai durat, dar

formularea sa se modifică. În jurul lui Vladimir se focalizează ideea unei sinteze bizantino-romane şi a unificării Bisericii, idee care inspirase Uniunea de la Brest şi care era cu siguranţă prezentă în politica lui Petru Movilă. Simbol al apărării împotriva catolicismului polonez pentru rutenii ortodocşi, Vladimir deveni de asemenea, rapid, punctul de reper fundamental — confesional şi "naţional" — pentru uniaţi. O parte din istoriografia catolică reînnoi periodic mitul lui Vladimir ca prinţ "mediator", ca punct de echilibru între Bizanţ şi Roma, ca sfînt de rit oriental care putea figura în mineiele romane. Şi în secolul al XX-lea istoriografia greco-catolică evocă deseori rolul unificator al lui Vladimir. Din acest motiv îi poartă numele fundaţii din "diaspora", cum ar fi "Fundacja sw. Włodzimierza" de la Cracovia, instituţie culturală şi biserică greco-catolică, sau, pe de altă parte, "St. Vladimir's Orthodox Seminar" de la Crestwood, în Statele-Unite.

Desigur, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, mulţi dintre parametrii tradiţionali s-au schimbat. Existenţa unui stat independent, din 1991, a creat o situaţie radical diferită, condiţiile economiei moderne impun ritmuri şi mituri noi. Totuşi, semnificaţia unor mituri şi simboluri din trecut n-a fost uitată: ea devine loc de refugiu în faţa unei globalizări care produce teamă, ea favorizează — încercînd să salveze specificul naţional — tendinţe centripete care pot fi periculoase dacă incită la închidere. Desigur, nu trebuie să diabolizăm miturile. În 1988, tocmai botezul lui Vladimir şi figura sa de sfînt apostol a fost cea care, cu ocazia mileniului, oferiră ocazia organizării mai multor congrese, dintre care cel mai memorabil a fost acela de la Ravenna. Ceea ce demonstrează o dată în plus în ce măsură conştiinţa valorilor culturii şi simbolurilor religioase face parte din patrimoniul Europei slave încă şi astăzi.

Dificultatea de a stabili date sigure pentru istoria slavilor în general şi a slavilor orientali în particular este un fapt bine cunoscut, datorat mai multor factori, printre care raritatea documentelor vechi, rămînerea în urmă a studiilor (filologia şi istoria slavă medievală sînt ştiinţe recente), frecventa interferenţă a ideologiei (politică, religioasă, patriotică) în cercetarea care ar trebui să fie ştiinţifică.

Giovanna Brogi Berkoff

MITURILE ROMÂNEŞTI ALE ORIGINILOR ŞI IMAGINARUL POLITIC

Departe de a reprezenta o etapă infantilă a inteligenţei şi cu mult înainte de a deveni utopii sau ficţiuni raţionalizate, miturile societăţilor arhaice furnizau modele pentru viaţa umană. După Mircea Eliade *"mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc într-un timp primordial, timpul fabulos al «începuturilor». Cu alte cuvinte, mitul povesteşte cum, graţie faptelor unor Fiinţe supranaturale, o realitate a prins viaţă, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul sau doar de un fragment: o insulă, o specie vegetală, un comportament uman, o instituţie"*[1]. În acest sens, o importanţă deosebită, pentru societăţile tradiţionale, le revine miturilor originilor, în care R. Pentazzoni include şi miturile cosmogonice — modele exemplare ale tuturor activităţilor umane semnificative.

Miturile româneşti ale originilor care s-au păstrat în satul tradiţional, în credinţele, obiceiurile şi literatura populară, amintesc de originea arhaică a românilor, de instituţiile lor şi de formarea primelor state româneşti. Asemenea tuturor miturilor fondatoare, ele au avut un ecou profund în lumea romantică şi au contribuit, fără îndoială, la apariţia ideologiilor privind formarea naţiunii române moderne. Naţiunea — un concept cu o mare încărcătură simbolică, o *comunitate imaginată*, după expresia lui Benedict Anderson — s-a constituit în jurul unui nucleu etnic şi a unor mituri fondatoare. Naţiunea română nu a făcut nici ea excepţie, în această privinţă. De asemenea, ideologiile naţionaliste şi totalitare s-au servit şi ele de miturile fondatoare.

Mitul cosmogonic

Unul din miturile cosmogonice est-europene cele mai populare este mitul creării lumii prin *plonjonul cosmogonic*. Mitul prezintă numeroase versiuni şi se regăseşte la români, bulgari, letoni, ruşi, polonezi, ţigani,

[1] Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris, 1963, reed. 1995, p. 16.

ucraineni, unguri etc., ceea ce atestă originea comună (orientală) a acestor mituri răspîndite cu multe secole în urmă în Europa de Est.

Mitul relatează crearea lumii din apele primordiale, prin colaborarea a două fiinţe antagoniste. După o variantă din Moldova, Nicolae Cartojan îl rezumă astfel: "*Înainte de creaţiunea lumii, era un noian întins de apă, peste care se plimbau Dumnezeu şi Satana. Cînd Dumnezeu s-a hotărît să facă Pămîntul, a trimis pe Satana (în fundul mării) ca să ia de acolo sămînţa de pămînt în numele lui şi să i-o aducă deasupra apei. De două ori se scufundă Satana în fundul mării, dar în loc să ia sămînţa de pămînt în numele lui Dumnezeu, după cum i s-a spus, a luat-o în numele său. Cînd se ridică în sus, pînă să ajungă la suprafaţa apei, toată sămînţa de pămînt i-a scăpat printre degete. Abia a treia oară, coborîndu-se în fundul Apelor, a luat sămînţa de pămînt în numele său şi al lui Dumnezeu. Cînd s-a ridicat deasupra apei, i-a rămas puţin pămînt sub unghii, adică atît cît luase în numele Domnului, restul fusese spălat de ape printre degete. Cu pămîntul rămas sub unghiile Diavolului, Dumnezeu făcu o turtiţă de pămînt, pe care se aşeză să aţipească. Satana, crezînd că Dumnezeu doarme s-a gîndit să-l răstoarne în apă, şi să-l înece, ca să rămînă el stăpîn pe Pămînt, dar în măsura în care-l rostogolea, pămîntul creştea şi se întindea sub Dumnezeu. În chipul acesta, pămîntul a crescut atîta încît apa nu mai avu loc unde să încapă...*"[2].

Dedicînd un important studiu mitului cosmogonic, Mircea Eliade este tentat să considere că, prin caracterul să arhaic, acesta face parte din patrimoniul religios al populaţiilor preistorice ale Europei de Sud-Est. Pe scurt, mitul *scufundării cosmogonice* atestă:

1) imperfecţiunea lumii şi existenţa răului prin naşterea lui Satana;

2) existenţa, în imaginaţia arhaică, a unui *deus otiosus*, care explică suferinţele şi contradicţiile din viaţa umană;

3) consangvinitatea dintre Dumnezeu şi Diavol, existenţa unei bi-unităţi divine sau a unei *coincidentia oppositorum*.

Simbolismul mitului cosmogonic îl întîlnim în diverse scenarii raţionale ulterioare, în anumite ideologii religioase, morale şi chiar politice.

---

[2] Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I, Bucureşti, 1929, p. 37-38.

Mitul lupului

Spaţiul mitic carpato-balcanic pune în evidenţă, din timpurile cele mai vechi, fenomenul licantropiei. Multe popoare străvechi, sud şi nord-dunărene, din Asia Mică şi chiar din Europa occidentală, îşi trăgeau numele etnic din cel al lupului — zeu sau strămoş mitic licamorf. Numeroase studii şi cercetări, printre care cele ale lui Georges Dumézil şi Mircea Eliade, atestă existenţa unor confrerii militare indo-europene în care iniţierea tinerilor constă în transformarea în carnasieri prin îmbrăcarea rituală a unei piei de lup, urmată de o schimbare de comportament.

Primele informaţii despre mitologia lupului în spaţiul carpato-balcanic ni le oferă Herodot. Cînd face referire la *Neuri*, el îi prezintă ca pe o populaţie ce trăia pe teritoriul vechii Dacii: *"o dată pe an fiecare dintre* neuri *se schimba în lup pentru puţine zile şi pe urmă îşi recapăta forma (umană)"*[3]. De asemenea, Strabon scrie că: *"dacii se numiră mai întîi* dáoi (...). *O tradiţie păstrată de Hesychius ne învaţă că* dáos *era numele frigian al «lupului»"*[4].

La populaţiile foarte vechi ale Europei de răsărit, la daci, măciuca însîngerată şi stindardul reprezentau simbolurile "războinicilor-fiare". Stindardul dacilor era reprezentat de un lup cu trup de balaur. Măciuca s-a păstrat de-a lungul întregului Ev Mediu şi mai tîrziu chiar, pînă în epoca modernă, ca armă specifică a ţăranilor şi a păstorilor români. În cadrul ceremoniilor iniţiatice străvechi (de tip iranian, germanic, dacic etc.), tinerii purtau măşti cu figură de lup. Asemenea ceremonii sînt încă populare în zilele noastre în folclorul spaţiului carpato-balcanic, în jocul *Căluşarilor* (la români), cît şi în credinţele privitoare la oamenii-lupi, la practicile apotropaice ale sărbătorilor de iarnă etc.

După cum observa Mircea Eliade, singurul popor care i-a cucerit pe daci a fost poporul roman: *"un popor al cărui mit genealogic s-a constituit în jurul lui Romulus şi Remus, copiii Zeului-lup Marte, alăptaţi şi crescuţi de lupoaica de pe Capitoliu"*[5].

---

[3] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1987, p. 499.
[4] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Khan*, Ed. Humanitas, 1995, p. 11.
[5] *Ibidem*, p. 28.

Conform opiniilor istoricilor, rezultatul acestei cuceriri a constat în naşterea poporului român, popor despre care istoricul religiilor scria că *"s-a născut* sub semnul lupului, *adică predestinat războaielor, invaziilor şi emigrărilor"*[6].

Mitul animalului ghid

Mitologia subiacentă întemeierii principatului Moldovei se centrează în jurul unui eveniment legendar: vînătoarea unui zimbru la care participă un român din Maramureş, Dragoş, devenit ulterior primul voievod al Moldovei. Numeroase documente şi mărturii medievale reiau această legendă referitoare la întemeierea Moldovei. Legenda spune că, într-o zi, vînînd o căprioară, Dragoş, voievod al românilor din Transilvania de Nord, a ajuns la est de Carpaţi, într-un ţinut frumos. Zîna protectoare a acestui ţinut i se înfăţişează şi îi promite întreaga Ţară a Moldovei dacă ucide un zimbru feroce care trăia prin părţile acelea. Dragoş-voievodul urmăreşte, apoi ucide zimbrul şi devine, astfel, stăpînul acelei regiuni, pe care o va numi Moldova, de la numele rîului în care se înecase căţeaua sa de vînătoare aflată în urmărirea zimbrului.

Miturile fondatoare legate de vînătoarea ritualică şi de animalele călăuzitoare sînt răspîndite în întreaga lume. Mircea Eliade consideră că, la români, acest mit este, cel puţin, la fel de vechi ca la popoarele vecine. El dă ca exemplu mitul maghiar al lui Hungor şi Magor pentru a întări argumentul conform căruia, la daci, bourul avea o funcţie religioasă esenţială. Concluzia savantului este că *"este vorba de o concepţie preistorică, ceea ce nu ne surprinde dacă ştim că timp de sute de mii de ani omul nu numai că a trăit din vînătoare, dar a asumat o întreagă consangvinitate mistică cu animalul"*[7].

[6] *Ibidem.*
[7] *Ibidem*, p. 170.

Miturile sacrificiului

Cele mai importante creaţii ale literaturii populare române, recunoscute aproape în unanimitate de cercetători, sînt *baladele morţii: Meşterul Manole* şi *Miorița. Baladele morţii* dovedesc structura arhaică a unei mentalităţi unde creaţia este pusă sub semnul ontologiei, în care răul nu face decît să repete un prototip şi participă la realitatea ultimă a lumii.

Balada *Meşterul Manole*, pe care o întîlnim şi la alte popoare din Sud-Estul Europei, devine în cultura română o creaţie literară de excepţie. Este o cîntare epică, simbol al ofrandei cerute de crearea noilor construcţii: cetăţi, oraşe, mînăstiri, poduri, răspîndite în toată lumea. În varianta românească a baladei, meşterul Manole îşi sacrifică soţia zidind-o în Biserica mînăstirii construite la ordinul prinţului valah Negru-Vodă. Acesta alege *locul sacru* al construcţiei – act mitic ce precede într-o manieră simbolică *construcţia-sacrificiu*. Mircea Eliade observă că acest tip de ofrandă aparţine ciclului arhaic al miturilor cosmogonice: *"pentru omul arhaic, un lucru sau un act nu are semnificaţie decît în măsura în care participă la un prototip, sau în măsura în care cînd repetă un act primordial (bunăoară, Creaţia)"*[8]. *Riturile construirii* reluau astfel un act cosmogonic. *Ofranda-sacrificiu a creaţiei* nu este întîmplătoare. În creaţie apare divinitatea, care se sacrifică pentru ca aceasta să fie terminată şi să dureze. Motivul sacrificiului se prezintă, aşadar, ca expresie a unui rit arhaic în care moartea iniţiatică are un sens creator. În funcţie de diferitele credinţe şi practici rituale, în aproape întreaga lume, cînd se edifica o construcţie erau sacrificate animale sau chiar umbrele unor oameni vii. Această tradiţie a înlocuit vechea practică de îngropare a unui om de viu în fundaţia unei construcţii (care la început avea un caracter religios).

Balada românească ne dezvăluie mai multe sensuri mitice şi simbolice. Tot ce înălţau meşterul Manole şi zidarii săi în timpul zilei, noaptea se năruia. Misterul construirii impunea un sacrificiu esenţial. În vis, Manole are revelaţia sensului acestui sacrificiu şi a durabilităţii construcţiei sacre (la români, sacrificiul este întărit de construirea unei

[8] Mircea Eliade, "Comentarii la Legenda Meşterului Manole" în *Meşterul Manole*, Ed. Junimea, Iaşi, 1992, p. 58.

biserici). El le povesteşte tovarăşilor săi visul avut, iar aceştia se leagă printr-un jurământ sacru, jurînd pe *pîine* şi pe *sare*, simboluri ale vieţii, că prima femeie care va veni să le aducă prînzul va fi zidită ca sacrificiu pentru a se respecta *legea* creaţiei. Aceasta va fi soţia meşterului Manole (cea mai curată), ea însăşi pregătită pentru facere (rămăsese grea). Mircea Eliade descifrează aici, încă o dată, arhaismul baladelor balcanic-danubiene: *"Soţia care acceptă să fie imolată pentru ca un edificiu să fie ridicat pe propriu ei corp, reprezintă, fără îndoială, scenariul unui mit primordial; primordial, în sensul că ne restituie o creaţie spirituală care precede cu mult epocile protoistorice şi istorice ale popoarelor din sud-estul european"*[9]. Arhitectura arhaică era tratată ca o ştiinţă sacră, ca un instrument ce ar putea mîntui omul şi să-l aşeze în *Centrul lumii*. Mănăstirea însăşi este o icoană sacră a întregului Cosmos, o *imago mundi* pe care sufletul vine s-o locuiască, s-o însufleţească şi s-o facă să dureze. "Transferul" sufletului nu este posibil decît printr-un sacrificiu, cu alte cuvinte, printr-o moarte violentă.

Cealaltă baladă a morţii, *Mioriţa*, răspîndită sub diferite variante în întreg spaţiul locuit de români, este considerată, de majoritatea specialiştilor, apogeul poeziei populare româneşti. De-a lungul timpului, balada a cunoscut mai multe interpretări, a fost studiată din mai multe perspective şi diferite modalităţi. Celebrul istoric francez Jules Michelet o vedea, în secolul trecut, ca pe o "resemnare" ancestrală a românilor în faţa morţii, resemnare pe care o considera drept "trăsătură naţională" a unui popor situat între Orient şi Occident. Filozoful român Lucian Blaga îi atribuia românului un sentiment special al morţii, în comparaţie cu celelalte popoare europene: *"Dragostea pentru moarte"*.

Subiectul baladei este simplu: o mioară fermecată îl avertizează pe păstor că, la asfinţit, cei doi tovarăşi ai săi au de gînd să-l omoare pentru a-i lua turma. Tînărul păstor nu opune nici o rezistenţă, dimpotrivă, îi spune oiţei năzdrăvane să le transmită ultimele sale dorinţe privitoare la funeralii, ce corespund unei integrări prin moarte în universul cosmic, unei continuităţi simbolice a vieţii.

[9] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis...*, p. 198.

Balada trimite la preexistenţa unor anumite etape culturale precreştine. *Moartea rituală* şi viaţa de după moarte reprezintă expresia straturilor arhaice. Încercarea iniţiatică a morţii este încercarea prin care omul aboleşte *durata timpului*, integrîndu-se într-o existenţă cosmică. Practicile sacrificiului uman sînt caracteristice tuturor societăţilor arhaice, legate, în special, de riturile religioase. O moarte violentă, asumată prin sacrificiu, garantează viaţa de după moarte. Ca şi în balada *Meşterul Manole*, păstorul din *Mioriţa* ia asupra sa, prin sacrificiu, destinul, transfigurîndu-l într-o experienţă postumă. El se slujeşte de mioara năzdrăvană, cerîndu-i să-l îngroape în spatele stînii, împreună cu obiectele pe care le-a folosit în timpul vieţii (instrumente muzicale, unelte etc.), ce sugerează, în opinia lui Mircea Eliade, prelungirea simbolică a activităţii sale.

A doua parte a baladei, în care apar elementele creştine, ar putea fi interpretată ca un simbol al *morţii-nuntă*, dar care depăşeşte ritul simplu al funeraliilor morţilor-celibatari (pe care îl întîlnim mai ales în variantele de colinde ale *Mioriţei*). Acest destin esenţial, ce presupune depăşirea morţii prin "moarte", trebuie asumat prin *pregătiri simbolice pentru moarte*. Ca mister fundamental, misterul morţii iniţiatice presupune participarea omului la sacru, la cosmos. El deja trăieşte aici, pe pămînt (...), începutul vieţii eterne. Eroul "mioritic" a acceptat nefericirea ca pe un mister sacramental. "El a impus deci un sens absurdului însuşi, *răspunzînd printr-o feerie nupţială nefericirii şi morţii*"[10], terorii istoriei.

Miturile originilor şi naţiunea română

Ca urmare a două războaie victorioase purtate împotriva regelui Decebal, Dacia — învinsă în 106 d. Ch. — este transformată în provincie romană de către împăratul Traian. Victoria împăratului este celebrată în triumf la Roma, unde se construieşte un mare monument — *Columna lui Traian*. Urmează un intens proces de romanizare şi de creştinizare, fundamental pentru geneza poporului român, popor de limbă

[10] *Ibidem*, p. 262.

latină. După mai multe invazii: goţii, hunii, slavii, bulgarii, ungurii etc., de-abia în secolul al X-lea îşi fac apariţia micile principate române. Primele State româneşti independente sînt întemeiate, însă, după marea invazie a mongolilor (1237-1241): este vorba de Valahia, Moldova şi Transilvania. Acestea trec apoi, rînd pe rînd, sub suzeranitatea mai multor ţări vecine: Ungaria, Polonia, Imperiul Otoman etc.

Pentru români, formarea naţiunii moderne reprezintă un progres indubitabil, prin care etnia română se emancipează politic şi social. În Transilvania, mai ales, românii majoritari trebuiseră să suporte, în anumite perioade istorice, o dublă oprimare: ca şi clasă considerată inferioară (*tolerată*) şi ca naţiune străină. Rezumînd, iată cum prezenta călătorul austriac Hacquet situaţia românilor din Transilvania la sfîrşitul secolului al XVIII-lea: "*Neamul acesta, neglijat şi asuprit, are parte de pămînturile cele mai rele, cele mai pustii şi mai neroditoare din întreaga ţară... Românul n-are voie să se apropie de satele săseşti sau ungureşti mai aproape decît ţiganii, ci el trebuie, ca o lepădătură, să se oprească cam la o jumătate de bătaie de puşcă înaintea gardurilor de măcieşi ce înconjoară acele sate*"[11].

Conceptul modern de naţiune bazat pe ideea de etnie a dat cîştig de cauză etniilor majoritare din multe regiuni ale Europei. În acest context istoric, formarea naţiunilor determină un întreg arsenal imaginar sprijinit pe miturile originilor şi ale strămoşului comun. Aflîndu-se dintr-o dată în faţa unei mase imense de "străini" ce îşi cereau drepturile sociale şi politice, pe la a doua jumătate a secolului al XIX-lea, şi mai ales după instaurarea dualismului austro-ungar din 1867, istoricii maghiari fabrică o istorie fictivă, conform căreia românii — altădată păstori majoritari în Transilvania — ar fi migrat la sud de Dunăre, în Evul Mediu, înmulţindu-se, cu timpul, fără măsură. În acest fel ei justifică întinderea Ungariei regelui Ştefan pînă la picioarele Carpaţilor şi, în consecinţă, întîietatea naţiunii maghiare asupra celorlalte (români, slavi etc.). Astfel se explică şi intensul proces de deznaţionalizare impus de Ungaria la sfîrşitul secolului al XIX-lea, deznaţionali-

[11] *Hacquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788, 89 and 90, durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nördelichen Karpathen*, Zweiter Teil, Nürnberg, 1791, p. 112.

zare condamnată chiar şi de Austria şi contestată de mişcările de revoltă ale românilor din Transilvania.

De asemenea, istoricii români vorbesc despre continuitatea absolută, de două milenii, dintre daco-romani şi naţiunea română din spaţiul carpato-dunărean întins pînă la ţărmurile Mării Negre. Imaginarul naţiunii valorizează din plin mitul originilor. Astfel, mitul simbiozei daco-romane, cu accente ulterioare pe mitul dacic, se sprijină, pe de o parte, pe două mituri ale statului roman: *conciliatio romanorum* şi *Dacia Felix*, iar, pe de altă parte, pe legenda mitologică *Traian şi Dochia* (Dacia). Legenda *Traian şi Dochia* este cunoscută în mai multe variante. Ea poate fi rezumată astfel: fiica regelui dac Decebal, Dochia, plecată în fruntea unei oştiri să-şi salveze tatăl asediat între zidurile cetăţii Sarmizegetusa, soseşte prea tîrziu şi trebuie să fugă în munţi împreună cu restul armatei sale. Împăratul roman, care a văzut-o luptînd, a remarcat frumuseţea acesteia şi o urmăreşte sus, în munţi. Dochia, abandonată, rămasă singură după moartea soldaţilor săi, se ascunde după o stîncă, rugîndu-se la zeul suprem, Zalmoxis, să o păzească să nu fie pîngărită de împăratul duşman. Zalmoxis o transformă într-o bătrînă înconjurată de oiţele sale. În alte variante, ea este transformată în stîncă, simbol al continuităţii, al perenităţii şi al purităţii. Faptele istorice, dar mai ales mitul strămoşului comun, al simbiozei *daco-romane*, i-au determinat pe anumiţi istorici să afirme, fără ezitare, că românii reprezintă unul din cele mai vechi popoare din Europa. Ca aproape în toate statele naţionale de pe continent, a urmat un proces de omogenizare etnică, susţinut de un întreg arsenal naţional imaginar.

Mitul sacrificiului şi mişcarea legionară

Cel mai puternic naţionalism românesc al secolului al XX-lea a răspuns temerii de a nu pierde ceea ce fusese cîştigat după Primul Război Mondial (în 1918), prin Tratatul de pace de la Versailles: unirea vechiului Regat cu celelalte provincii româneşti considerate istorice şi cu populaţie majoritar românească: Transilvania, Basarabia şi Bucovina. Una din crizele de identitate cele mai acute care au traversat vreodată Europa, între anii 1930-1940, a afectat şi România. La sfîrşitul

anilor '30, ca urmare a presiunilor politice internaţionale, România pierde o parte din teritorii: partea de nord-vest a Transilvaniei în favoarea Ungariei (sub presiunea Germaniei fasciste), o parte din Dobrogea în favoarea Bulgariei, iar Basarabia şi Bucovina de Nord în favoarea Imperiului comunist sovietic. În aceste condiţii istorice, încă de la începutul anilor '30, alături de mişcările naţionaliste tradiţionale, ce puneau accentul pe mitul originilor şi al simbiozei *daco-romane*, apare *Mişcarea legionară* de extremă dreaptă, numită şi *Garda de Fier*, cu accente fasciste. Se fabrică, astfel, noi mituri politice, derivate din miturile originilor şi exploatate de reprezentanţii *Mişcării*: este vorba de *Mitul Salvatorului şi al Eroului* (căpetenia Legiunii), pe lîngă acesta, de *Mitul Revoluţiei*, al *Omului Nou*, dar mai ales de *Mitul Sacrificiului*. După ce a fost mai întîi mişcare studenţească-religioasă, *Garda de Fier* devine ulterior o mişcare politică extrem de puternică.

Mitul Sacrificiului, cel mai important mit al *Mişcării legionare*, a fost exploatat din punct de vedere politic, plecîndu-se de la scenariul mitologic al celor două balade populare româneşti: mitul morţii ca şi cununie cosmică şi mitul zidirii spirituale conţinut în balada *Meşterul Manole*, analizat şi comentat la acea epocă de unul din susţinătorii spirituali ai acestei *Mişcări* — tînărul Mircea Eliade. Mitul sacrificiului din balada *Meşterul Manole*, ce aminteşte de cel al dacilor, revine ca *leit-motiv* în literatura *Mişcării*: *Legionarul îşi iubeşte moartea, căci sîngele său va servi la înălţarea României legionare*. Într-o scrisoare a legionarului Ion Moţa, care trebuia să plece să lupte în Spania împotriva comuniştilor (unde, de altfel, avea să moară), se putea citi: *"Acţiunea noastră este o piatră unghiulară în acest edificiu legionar care — destinul a vrut-o de pe vremea meşterului Manole — ne-a înscris în fundamente de nezdruncinat de-a lungul veacurilor"*.

În numele unui creştinism ortodox român (de tip fundamentalist), membrii *Mişcării legionare* se revoltau împotriva regimului politic al epocii (considerat democratic, pînă la instaurarea dictaturii regale din 1938). În realitate, membrii *Mişcării* (numită şi *Legiunea Arhanghelului Sfîntul Mihail*) au fost iniţiaţi într-un ritual al suferinţei printr-un angajament mistic: *"Jur în faţa lui Dumnezeu, în faţa sacrificiului vostru pentru Iisus Cristos, să rup din mine bucuriile pămînteşti, să mă smulg iubirii omeneşti, şi, pentru învierea poporului meu, oricînd să fiu gata să mor. Jur..."*. Omul nou al legiunii ar fi purificat prin sacrificiu. Acest lucru nu i-a

împiedicat pe legionari să declanşeze prigoana împotriva evreilor şi a rivalilor lor politici la începutul anului 1941. Din nefericire, o parte din intelighenţia românească interbelică a sprijinit moral această *Mişcare*.

Miturile originilor şi dictatura comunistă

Instaurarea comunismului în Europa de Est a însemnat, fără nici o îndoială, reînnoirea imaginarului politic naţionalist şi totalitar. Pe lîngă miturile *Vîrstei de aur*, *Revoluţiei salvatoare*, miturile *Complotului*, totalitarismul comunist român a folosit din plin mitul (izolaţionist) al *Unităţii*, mitul *Cetăţii asediate*, miturile *Salvatorului*, *Eroului*, *Omului Nou*, mituri ale simbiozei *daco-romane* şi mai ales mitul *dacic al originilor*.

După o perioadă de feroce dictatură stalinistă, în care mitul internaţionalismului proletar creea gulagul comunist, decapitînd elita intelectuală, politică şi morală a societăţii româneşti (1947-1964), în 1965 începe o relativă perioadă de dezgheţ, încurajată de Occident, şi de independenţă relativă faţă de Moscova, independenţă al cărei moment reprezentativ este anul 1968, cînd România refuză să participe la invazia Cehoslovaciei. Cu toate acestea, prin regres, dictatura lui Nicolae Ceauşescu devine din ce în ce mai puternică, culminînd cu instaurarea celui mai abject regim totalitar comunist din Europa de Est după Stalin. Se recurge astfel, dintre accesoriile imaginarului politic, la simbolurile cele mai caricaturale ale naţional-comunismului. Mitul originilor este exploatat intens. Se vorbeşte de România tri-milenară, una din cele mai vechi civilizaţii ale Europei (*Noi, tracii*, carte bine cunoscută a lui Iosif Constantin Drăgan), care ajunsese la apogeul său în perioada comunistă a *societăţii socialiste multilateral dezvoltate a Epocii de Aur*, sub conducerea *Salvatorului* său, a *Eroului* şi a *Marelui Ghid* — Nicolae Ceauşescu. Statul dac de la Burebista la Decebal şi realizările contemporane ale *Eroului* naţiunii socialiste reprezentau, astfel, punctele forte ale manualelor de istorie. Accentul pus pe *mitul dacic* şi pe arheologie, pe cercetarea folclorului, dar mai ales pe forma sa caricaturală, apărută din necesitatea adaptării la noilor exigenţe ale "democraţiei populare muncitoreşti", se concretizează în festivalul naţional al "Cîntării

României", dedicat *Conducătorului iubit*, cel mai strălucit pe care națiunea l-ar fi avut de la Burebista pînă astăzi. În vreme ce românii, privați de cele mai elementare drepturi și libertăți democratice, sub supravegherea unei poliții politice omniprezente (*Securitatea*) îndurau cea mai atroce sărăcie din Europa.

Căderea comunismului românesc, ca urmare a unei sîngeroase revolte, a deschis calea democrației și a libertății, după aproape patruzeci și cinci de ani de dictatură. Din păcate, însă, în primii ani de tranziție spre o societate deschisă, miturile național-comuniste au fost din nou întreținute de presa extremistă și de partidele politice înarmate cu programe naționaliste. După *Schimbarea* din 1996 au fost create premisele unei tranziții spre o democrație autentică, prin orientarea spre democrația de tip occidental și spre spiritul comunității europene — demers al partidelor politice numite "istorice". De asemenea, prin participarea partidului etnic maghiar din România (aripa moderată), alături de partidele democratice românești, la guvernare, au fost create condițiile unei durabile coexistențe interetnice. De altfel, se vorbește astăzi de modelul românesc de coexistență interetnică în Sud-Estul european. Cu toate acestea, eșecurile României în domeniul economic, de-a lungul acestei lungi perioade de tranziție, amenință șansele de integrare în Uniunea Europeană și favorizează chiar accederea la putere a unor partide politice ce nutresc ideologii național-comuniste și nostalgii totalitare.

Ionel Buse

Capitolul II

METEREZELE

Lumea este plină de metereze, care stau în picioare atunci cînd timpul a îngropat de mult cetăţile cărora le-a asigurat apărarea. Contemplînd din înaltul zidurilor sale admirabil conservate antica Carrhae (Harran), din care nu rămîne astăzi decît o cîmpie aridă, sau cînd te găseşti în faţa incintei bizantine maiestuoase a Istambulului, care adăposteşte cele mai frumoase moschei ale lui Sinan, eşti îndreptăţit să te întrebi dacă mijloacele pe care le-a întrebuinţat omul nu sînt uneori mai durabile decît scopurile pe care şi le-a fixat. Vederea *limes*-ului care împresoară, la est, provinciile Panoniei romane suscită acelaşi tip de interogare tulbure. Atunci cînd, survolînd frontiera austro-ungară, percepi cu claritate, de-a latul cîmpurilor, tronsoanele interminabile ale traseului său, nici un semn vizibil ochiului din cortina de fier care l-a dublat de aproape, din 1949 pînă-n 1989, nu se arată la orizont. Fie că sînt materiale, fie că strîng ca într-o menghină mentalităţile, meterezele îşi păstrează o bună parte din încărcătura simbolică din trecut. De la o epocă la alta, ele conservă sau îşi reînnoiesc valoarea lor metaforică.

Spre deosebire de Imperiul Roman, atît de sever în materie de securitate, Europa creştină a ales să înfrunte ameninţările care-i dădeau tîrcoale dispersîndu-le. Ca atare, ea n-a construit niciodată o adevărată linie de apărare la frontierele orientale sau sud-orientale. Construită de Imperiul Habsburgic într-un moment cînd Imperiul Otoman era deja în net recul în Balcani, *Grenze* sau *Grenzgebiet* este o excepţie de la regulă. Valoarea sa militară n-a fost de altfel niciodată testată şi doar

cîteva nume de localităţi, ca Granizar, permit la ora actuală localizarea amplasamentului său. Aceasta nu înseamnă deloc că noţiunea de meterez n-a jucat decît un rol secundar în actuala regiune a Europei Centrale. Într-adevăr, simultan sau în epoci succesive, mai multe ţări au servit de meterez lumii creştine — *antemurale christianitis* — în faţa pericolului mongol şi, mai ales, turc: Polonia în secolele al XV-lea şi al XVII-lea, Ungaria din secolul al XV-lea pînă în al XVII-lea, Austria de la bătălia de la Mohacs pînă la domnia Mariei-Tereza. Nu este inutil să aducem aminte, pentru deplină clarificare, că aceste trei ţări au fost, în epocile respective, puteri regionale pe deplin.

Polonia s-a intitulat, astfel, de mai multe ori, "bastion al adevăratei credinţe", sau "scut al apărării ţărilor creştine", îndreptat către estul sau sudul continentului, căzut în mîinile necredincioşilor. În Ungaria, regele Sigismund de Luxemburg se prezintă deja, la sfîrşitul secolului al XIV-lea, drept "campion al creştinătăţii", cel care-i concentrează pe prinţii europeni expuşi aceluiaşi pericol comun. Regatul Sfîntului Ştefan se va dovedi de-a lungul secolelor un avanpost al Occidentului, ţara-frontieră prin excelenţă, a cărei vocaţie consta în bararea drumului cuceritorilor ori de unde ar veni ei, sau ca "pavăză a creştinătăţii", dragă în mod deosebit lui Dumnezeu. Toate aceste ţări-metereze voiau să fie investite de papă cu misiunea istorică pe care şi-o atribuiau (şi de care se achitau cît mai bine). În realitate, recunoaşterea de către Sfîntul Scaun nu va veni niciodată şi ele vor rămîne pînă la capăt tot atîtea metereze auto-proclamate ale Europei Occidentale (Sandor Csernus). Ceea ce nu le va împiedica să-şi extragă de aici un orgoliu legitim şi de a considera rolul acesta, atunci cînd alte dezastre se vor abate asupra lor, ca pe un factor care nu era de neglijat al identităţii lor. Hugo von Hofmannsthal nu va ezita să scrie, în 1916, că "Cel care spune «Austria» spune, în mod natural: luptă milenară pentru Europa, misiune milenară încredinţată de Europa...".

Evocarea faptului că a fost în trecut meterez al valorilor occidentale nu trezeşte întotdeauna ecoul scontat. În van declară Miklos Kallay, primul ministru anglofil al Ungariei din timpul războiului (martie 1943 — martie 1944), în primul său discurs în Parlament, la 19 martie 1942, că, dacă ţara sa luptă împotriva "pericolului asiatic al bolşevismului", aceasta se petrece "datorită vocaţiei sale istorice", adică "drept scut al

creştinătăţii"[1]. Speranţa sa că puterile anglo-saxone vor recunoaşte, la încheierea ostilităţilor, că Ungaria a rămas fidelă, în pofida situaţiei sale geopolitice, valorilor umaniste, sistemului său parlamentar, libertăţii de opinie şi a presei, va fi înşelată (Antal Czettler). Va trebui să se aştepte o bună jumătate de secol pînă cînd Ungaria să-şi aducă aminte de imaginile emblematice ale trecutului său.

Ce rămîne, la ora lărgirii Uniunii Europene, dintr-un argument anacronic din multe puncte de vedere? Poate faptul că el constituie un punct de ancorare suplimentar, în Polonia şi în Ungaria, la Comunitatea Europeană a naţiunilor.

André Reszler

POLONIA: METEREZ AL CREŞTINĂTĂŢII

Dezbaterea referitor la Polonia — *antemurale christianitatis* este însoţită de numeroase neînţelegeri, mai ales în presă. Dezbaterea a început în 1966 (anul celebrării Mileniumului) şi continuă şi astăzi. Nu trece o săptămînă fără ca vreun periodic să nu publice o notă pe tema meterezului, pe un ton critic sau apologetic. Aceste discuţii au un efect de construire a miturilor. Ele se derulează în general pe acelaşi teren: atît criticii hotărîţi, cît şi admiratorii lui *antemurale*, admit că republica nobiliară a jucat cu adevărat rolul de bastion al creştinătăţii pe parcursul ultimelor trei secole ale istoriei sale şi că, din acest punct de vedere, a fost o excepţie în Europa. Meterezul ar constitui, atunci, încă un factor al destinului specific şi excepţional al Poloniei.

Dar această teză nu este valabilă, nici opiniile potrivit cărora rolul de meterez i-ar fi fost impus Poloniei de către papalitate şi de Austria (Vaticanul şi Habsburgii, cum se obişnuia să se scrie), aducînd prejudiciu raţiunii de stat polonez, dar benefic pentru Roma şi Viena. Ar fi vorba, deci, de un episod criticabil, dacă nu ruşinos, al istoriei Poloniei.

---

[1] Citat de Antal Czettler, *A mi kis élethalal kérdéseink. A magyar külpolitika a haba lépéstöl a német megszallasig*, Budapest, Magvetö, 2000.

Iată de ce se şi obişnuieşte a crede că rolul imnurilor meterezelor era oficiat mai ales de cercurile conservatoare clericale, în timp ce gîndirea poloneză de stînga ar fi tratat întotdeauna această concepţie cu rezervă, ba chiar cu detestare. În calitate de istoric, lucrînd de ani de zile asupra conceptului de meterez, trebuie să constat că toate aceste teze nu se susţin la confruntarea cu sursele obiective.

În primul rînd, Polonia nu era singura tratată (şi care se considera ea însăşi) ca meterez. Este adevărat că atît corespondenţele, cît şi cronicile Evului Mediu conţineau deja opinia potrivit căreia Polonia, prin poziţionarea sa la hotarul (graniţele, frontierele) lumii creştine, joacă un rol de apărător în faţa presiunii triburilor şi statelor păgîne învecinate ei. Totuşi, aproape în acelaşi timp, acest titlu este acaparat de alte ţări ale părţii central-estice a continentului: Rutenia în luptă cu tătarii, cavalerii teutoni care-şi revendicau permanent misiunea creştină. Ordinul Teutonic este de altfel cel care incarnează, în ochii Romei secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, bastionul înarmat la estul întregii Europe creştine.

Pe măsură ce se amplifică în sud expansiunea turcească, alte ţări şi oraşe, situate pe drumul acesteia, încep să-şi atribuie denumirea de meterez. Pînă în 1453, nimeni nu pune sub semnul întrebării rolul Bizanţului în acest domeniu; Spania, care lupta cu maurii, se consideră (şi este considerată) ca o *antemurale*, cel puţin începînd cu secolul al XI-lea (debutul Reconquistei). În secolul al XV-lea este rîndul Veneţiei, Croaţiei şi Ungariei, în secolul următor Austria preia acest stindard. În acelaşi timp, Creta, Republica de la Dubrovnik (Raguza), precum şi Moldova şi Valahia se proclamă bastioane ale lumii creştine.

Pînă la mijlocul secolului al XV-lea nu se găseşte totuşi vreo menţiune, în izvoarele poloneze, ca şi în cele străine, a calificativului de *antemurale* pentru Polonia. Mai multe motive tind să explice acest lucru: pînă atunci, Polonia nu intrase niciodată în conflict militar cu Turcia, în vreme ce cavalerii teutoni îi săpau reputaţia la Roma, unde nu încetau să depună plîngeri împotriva statului primilor Jagelloni, care se aliau cu Lituania păgînă şi chiar cu tătarii, aducînd astfel prejudicii ordinului creştin.

Nimic surprinzător atunci că însăşi diplomaţia poloneză, şi nu papalitatea, a proclamat prima că Polonia constituie bastionul "adevăratei credinţe". Începînd cu 1450, Tomasz Strzempiński laudă la Roma

meritele regelui său, Cazimir Jagello, care ridica la graniţele sale o fortificaţie "împotriva necredincioşilor". Patru ani mai tîrziu, sub-cancelarul coroanei, Jan Lutek de Brzezie, în dieta regală de la Ratisbonna, numi Polonia "scutul de apărare al ţărilor creştine". În 1459, arhiepiscopul de Gniezno, Jakub de Sienno, îi declară papei că: "Dacă celebrul regat al Poloniei nu s-ar fi opus eforturilor tătarilor, ţările creştine învecinate ar fi simţit deja turbarea lor".

În felul acesta, concepţia de meterez a apărut dintr-o idee fericită a diplomaţiei poloneze. Aceasta a ales de altfel foarte bine momentul pentru a o propaga. Căderea Constantinopolului (1453), moartea regelui polonez (şi maghiar) pe cîmpul de luptă împotriva turcilor (1444, la Varna), toate acestea au atras atenţia Occidentului către Polonia, în care Roma văzu, de atunci, un preţios aliat în liga antiturcă. Alianţa era de altfel cu atît mai preţioasă, cu cît la acest sfîrşit de Ev Mediu nimeni nu se grăbea cu adevărat către o nouă cruciadă. Începînd cu 1492, potenţialii săi participanţi începeau să pornească în îndepărtatele lor expediţii coloniale; cucerirea Americii, Africii şi chiar a Asiei păreau cu mult mai uşoare decît luptele cu armata turcă perfect formată şi echipată (mai ales de către specialişti europeni).

Conflictele Poloniei cu ordinul cavalerilor teutoni şi cu Moscova, acelea ale Habsburgilor cu Franţa, războaiele religioase care urmau să izbucnească în curînd în Imperiu — toate acestea făceau imposibilă o acţiune hotărîtă şi solidară împotriva forţelor Islamului. Se declară deseori şi cu bucurie necesitatea acestei acţiuni în "chestiuni turceşti" bine plătite, care invadează pieţele de cărţi din toată Europa, dar nimeni nu este cu adevărat gata să ia arma în mînă. Situaţia aduce aminte din ce în ce mai mult de convenţiile operei, în care corul, stînd în picioare liniştit în fundul scenei, cîntă cu putere şi bravură: "Să ne grăbim, să ne grăbim".

Domniile ultimilor doi Jagelloni abundă în tot soiul de pretexte abile. La Cracovia, se afla plăcere în citirea scrierilor poloneze şi străine (mai ales germane, pentru că aceştia abordau cu cea mai mare încîntare tema meterezului) care calificau Polonia drept fortificaţie, zid, bastion, pod mobil al Europei. Sigismund I "cel Bătrîn" şi fiul său după aceea îi promiseră Romei că intră fără întîrziere în coaliţia antiturcească (chiar că o va şi conduce), de îndată ce Polonia ar fi terminat cu cavalerii teutoni, de îndată ce ar fi respins atacurile Moscovei îndreptate împo-

triva graniţelor sale estice, de îndată ce ar fi eradicat invaziile tătare. La aceste condiţii, deja foarte greu de îndeplinit, se adăuga postulatul participării la liga antiturcească a Austriei şi Veneţiei, state care — şi la Cracovia se ştia bine — semnau cu plăcere acorduri şi armistiţii cu Sublima Poartă. În acelaşi timp, ţinînd cont de pericolul oriental, Jagellonii reţineau liniştiţi veniturile Bisericii, datorate Romei, explicînd că acestea erau indispensabile pentru echiparea armatei destinate să apere bastionul polonez. În felul acesta, Polonia nu se abătea deloc de la normele europene în materie de inteligenţă politică, de înţelegere a raţiunii de stat şi a capacităţilor de a extrage beneficii materiale din acţiunea de propagandă iniţiată sub sloganul: Polonia — meterez al creştinătăţii.

În felul acesta, este greu să te miri de faptul că, pe parcursul întregului secol al XVI-lea, Roma privea cu un anume scepticism acest stat care semna alianţe cu Turcia şi era puţin dispus să încrucişeze armele cu ea. În ochii papalităţii, doar luptele cu hoardele tătare sau cu Moscova nu erau suficiente pentru a merita titlul de *antemurale*. Doar nunţii apostolici care stăteau un timp în Polonia îl acordau, şi numai atunci cînd încercau să-i împingă pe polonezi să-şi aleagă un rege catolic. În documentele oficiale, totuşi, Roma se străduia să evite orice declaraţie pe această temă. Dramele şi satirele italiene (amintite recent de Sante Graciotti, autor al unui studiu despre opiniile italiene referitoare la Polonia ca meterez) conţin numeroase remarci ironice la adresa unei ţări care, afirmîndu-şi deschis rolul de apărător al creştinătăţii, nu arată nici o grabă în a-şi confirma prin sînge buna credinţă.

Situaţia se schimbă radical doar în secolul al XVII-lea, atunci cînd republica nobiliară intră pentru prima dată în conflict militar cu periculosul duşman meridional. Ea s-a lăsat mai degrabă manevrată şi antrenată în această direcţie decît a făcut-o în mod deliberat. De altfel, după înfrîngerea de la Cecora şi bătălia de la Chocim (1621), s-a semnat rapid o pace de compromis, care restabilea frontiera anterioară. Lucru ciudat: pictura poloneză, atît de dornică de lupte împotriva armatelor Islamului, se arată plictisită de reprezentarea scenelor negocierilor, totuşi numeroase în istoria relaţiilor cu Sublima Poartă (nu se cunoaşte decît o schiţă pentru un plafon, în care se înfăţişează semnarea păcii dintre Sigismund III Vasa şi sultanul Murad IV, în 1623).

Chocim n-a fost o mare victorie militară şi prinţul Ladislau IV Vasa, prezent atunci în tabăra poloneză, şi-a petrecut cea mai mare parte a timpului la pat, doborît de atacuri de febră. În ciuda acestui fapt, spre marea mirare a unor numeroase generaţii de istorici, această bătălie a beneficiat în toată Europa creştină de o glorie egală, poate chiar superioară, celei a bătăliei de la Viena, din 1683. Europa avea nevoie de victorii spectaculoase împotriva turcilor, din ce în ce mai rare de la succesul catolicilor la Lepanto (1571). Dimpotrivă, informaţii neliniştitoare se îngrămădeau despre noile cuceriri teritoriale ale Sublimei Porţi. Diplomaţii europeni cei mai cinici (sau pur şi simplu cei mai realişti) începeau chiar să considere prezenţa turcilor în Balcani ca pe un element permanent al "peisajului politic" al acestei părţi a continentului. După părerea francezilor, şi nu numai a lor, retragerea Islamului din peninsulă ar fi creat un vid periculos, pe care Habsburgii l-ar fi ocupat fără un beneficiu real.

Oricum ar fi fost, Polonia nu începe să apară cu calificativul de *antemurale* în documentele oficiale ale papalităţii decît în 1621. Informaţia furnizată de Łukasz Opaliński (1648), potrivit căreia, după bătălia de la Chocim, Urban VIII ar fi acordat oficial Poloniei titlul de "meterez al creştinătăţii", se dovedeşte a ţine de legendă. Pur şi simplu, aceasta nu făcea parte din obişnuinţele Romei. În anii 1621-1683, se observă totuşi o creştere exponenţială a operelor poloneze şi străine care conţin cuvîntul *antemurale* sub diverse forme şi în diferite contexte. Este numită astfel Republica şi guvernanţii săi, Ladislau IV Vasa şi Ioan III Sobieski, ca şi toată nobilimea, sau chiar unica fortăreaţă situată la graniţele de sud-est ale Poloniei, Kamieniec Podolski.

Termenul de "meterez pivotant", pentru a desemna Polonia, a fost folosit pentru prima dată de Antoni Słonimski (în piesa sa *Rodzina*). Europa secolului al XVII-lea nu acorda acestui termen prea multă atenţie, după cum nu părea, de altfel, să înţeleagă faptul că meterezul polonez al creştinătăţii era dispus să semneze cu încîntare alianţe cu devotaţii Islamului. Începînd din 1648, tătarii, care-i susţin pe cazacii rebeli, se aventurează din ce în ce mai des pe teritoriul polonez pentru a-l ajuta pe adversarul cel mai slab. Aceasta scapă atenţiei lumii creştine, care din cînd în cînd constată cu uimire că cei mai fideli apărători ai săi nu sînt atît de diferiţi la înfăţişare de duşmanii lor, cărora se presupune că ar trebui să le opună "scutul credinţei". Nobilul Mikołaj Dyamentowski

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
I. S. T. O. R. I. E

nota că, înaintea bătăliei de la Viena, Sobieski ordonase ca "toţi soldaţii polonezi să poarte un brîu de cînepă", şi aceasta pentru ca "germanii să nu tragă asupra alor noştri, în loc să tragă asupra tătarilor, care poartă aceeaşi costumaţie". La o jumătate de secol după faimoasa bătălie, membrii ambasadei poloneze în trecere prin Istanbul erau întrebaţi insidios dacă nu cumva costumele lor erau trofee de la 1683. Paradoxul istoriei a făcut ca polonezii, în materie de gust artistic, vestimentar şi de echipament militar, să nu fie niciodată atît de aproape de Orient ca în epoca în care se proclamau apărători ai Occidentului.

Multă cerneală a curs pe tema oportunităţii participării poloneze la apărarea capitalei austriece. Dezbatere inutilă, pentru că ar fi fost oare mai potrivit să fie aşteptaţi turcii la porţile Cracoviei? Ar fi fost mai benefic să fi luat rolul de ienicer otoman, să se lase degradaţi la rangul ţărilor cucerite din Peninsula Balcanică, care plătiră lunga dominaţie turcească printr-o înapoiere economică şi de civilizaţie? Pentru că Polonia se găsea în calea expansiunii Sublimei Porţi, era mai ingenios să întreprinzi lupta arborînd stindardele de apărători ai întregii creştinătăţi, decît s-o porţi doar în numele intereselor Poloniei. Toate epocile înregistrează politicieni inteligenţi, care leagă securitatea şi interesele ţării lor de interesele unei entităţi mai vaste, susceptibilă să furnizeze sprijin şi susţinere.

Desigur că putem aminti că bilanţul participării poloneze la Liga Sfîntă, la care s-a afiliat în 1683, n-a fost foarte pozitiv pentru Polonia. Acesta este un adevăr incontestabil. Numeroase generaţii de istorici polonezi au vorbit cu amărăciune de "legături" şi "piedici" pe care această coaliţie le-a impus Poloniei. Dar dacă aceasta s-ar fi retras imediat, atunci toate eforturile şi costurile legate de expediţia vieneză ar fi fost în mod efectiv puse în discuţie. 1683 n-a rezolvat conflictele militare cu Turcia, care ocupa Podolia şi nu era înclinată la nici o cesiune teritorială în favoarea Poloniei. Ioan III Sobieski scăpă, de altfel, ca prin urechile acului, la Parkany, unui nou dezastru asemănător aceluia de la Varna. Dacă, participînd la Liga Sfîntă, polonezii scoteau castanele din foc pentru Habsburgi, contribuind astfel la construirea viitorului Imperiu care urma să-i cotropească, aceasta se petrecea din simplul motiv că cele mai mari beneficii ale oricărei coaliţii revin aliaţilor cei mai puternici. Or, Polonia de la sfîrşitul secolului al XVII-lea nu făcea parte dintre aceştia.

Apropo de aceste împărţiri, nu pare excesiv să afirmăm că, fără dispariţia statului polonez de pe harta politică a Europei, problema meterezelor nu i-ar mai preocupa astăzi decît pe istoricii mentalităţii sarmate sau pe specialiştii conflictelor polono-turceşti.

Este adevărat, totuşi, că, în secolul al XVIII-lea, nobilimea poloneză dezbătea cu încîntare problema *Polonia – antemurale christianitatis*, dar în fond se preocupa mai puţin de acest slogan decît descendenţii săi din vremea dezmembrărilor. Altfel nu s-ar putea explica de ce, chiar după încheierea luptelor cu Turcia, aceasta apăru ca un aliat preţios împotriva Rusiei. Confederaţii de la Bar, celebri pentru devotamentul lor, văd în credincioşii Islamului garanţii mîntuirii şi suveranităţii Poloniei. Gînditorii secolului Luminilor contestă mitul meterezului; este suficient să amintim cuvintele amare ale lui Stanisław Staszic, care scria: "Păgînii sînt amicii şi apărătorii cei mai fideli ai Republicii Polone. Creştinii sînt cei care au îmbucătăţit-o şi vor s-o distrugă".

Acelaşi scriitor şi om politic revine, în ducatul Varşoviei ca şi în regatul Poloniei, la teoria lui *antemurale* (cu singura diferenţă că, sub Napoleon, Staszic scria că Polonia apăra Europa împotriva Moscovei, pe cînd, sub sceptrul lui Alexandru I, Rusia a fost înlocuită prin calmuci şi tătari). În secolul al XIX-lea, rolul de meterez pe care-l jucase cîndva Polonia a fost înţeles ca o datorie pe care Europa o contractase faţă de Polonia. Plata urma să fie susţinerea luptelor pentru independenţă. Mediile conservatoare catolice explicau că Dumnezeu nu putea abandona o naţiune care apărase, cu mîinile sale, adevărata credinţă. Noţiunea de meterez se regăseşte în declaraţia socialiştilor polonezi semnată de generalul Comunei din Paris, Walery Wróblewski, şi alcătuită împreună cu Friedrich Engels. În *Apelul exilaţilor polonezi către Naţiunea engleză*, adoptat la Londra, în 1874, se poate citi că naţiunile Europei îşi puteau dezvolta în voie viaţa socială şi culturală numai graţie faptului "că în Est, soldatul polonez veghea, mereu treaz, mereu gata de luptă, cu sacrificiul sănătăţii şi al vieţii sale".

Într-o lucrare intitulată *Independenţa Poloniei în programul socialist* (1899), Kazimierz Kelles-Krauz scria că – asemănător Austriei şi Ungariei – Polonia fusese cîndva "meterezul creştinătăţii", adică al "civilizaţiei europene în faţa invaziei turceşti". În secolul al XVIII-lea Rusia reuşise să învingă atît Turcia, cît şi Suedia şi Polonia. Aceste trei ţări îi serviră de ferestre înspre continent: două maritime şi una conti-

nentală. Mulţumită acestui fapt, ea ar fi putut ajuta reacţiunea europeană să înăbuşe Revoluţia Franceză şi, în 1831, să restaureze vechiul regim în Franţa şi în Belgia. În primul caz, ţarul a fost perturbat de insurecţia lui Kosciuszko, în cel de-al doilea de insurecţia din noiembrie. De fiecare dată, Polonia îşi îndeplini rolul de "Winkelried al naţiunilor". Iată de ce tradiţia democraţiei poloneze, după Kelles-Krauz, constă în a se interpune, "ca un Rejtan simbolic, pe pragul democraţiei născînde în Europa, şi să-i strige ţarului: Nu vei trece!". Din această cauză democraţia europeană a solicitat întotdeauna refacerea Poloniei ca meterez împotriva ţarului.

Articolul acesta are drept scop încercarea de a răspunde la întrebarea pusă în titlu; dar înainte de a da răspunsul, e bine să ne amintim că istoricul nu trebuie să folosească cuvintele "niciodată" şi "întotdeauna", şi rareori îi este îngăduit să formuleze judecăţi univoce şi definitive. Republica nobiliară a constituit, în anumite epoci ale istoriei sale, o barieră de protecţie a creştinătăţii şi culturii europene împotriva invaziei Islamului. Aceste perioade nu trebuie să fie considerate ca "episoade ruşinoase" ale istoriei Poloniei. Vecinii orientali ai Poloniei nu se ascund: în 1980, adică la a 600-a aniversare a bătăliei victorioase a lui Rus' împotriva tătarilor, bătălie care-a avut loc la Kulikovo Pole, pe pîrîul Neprawda, în Uniunea Sovietică s-a organizat o sesiune ştiinţifică oficială, precum şi alte manifestări şi ceremonii.

Atunci au fost formulate opinii convergente, de către un istoric şi un poet, amîndoi reputaţi în afara frontierelor ţării lor. Boris R. Rîbakov scrise: "Rutenia a servit în mod obiectiv de scut al Europei", care a putut astfel să creeze o mare filozofie, o literatură magnifică şi o ştiinţă evoluată. Evgheni Evtuşenko scrise într-o manieră foarte imaginativă, în poemul său *Minciuna*, publicat în "Literaturnaia gazeta" (nr. 36, 1980), că din bătălia de la Kulikovo Pole iau naştere rădăcinile Turnului Eiffel, fără aceasta — nici urmă de cultură a Renaşterii italiene, nici de Leonardo da Vinci. Rus' a protejat deci Europa cu preţul unor grele sacrificii, tot aşa cum Uniunea Sovietică o salvase de barbaria hitleristă cu preţul a 20 de milioane de morţi, în timpul Celui de-al Doilea Război Mondial.

La fel, istoricii români amintesc cu mîndrie că ţările care-au format statul lor au constituit în anumite epoci bastionul din sudul Europei împotriva turcilor. De ce ar trebui atunci să-i fie ruşine Poloniei de

faptul că, datorită spadei sale, victorioasă la Chocim, Zórawno şi Viena, ea şi vecinii săi n-au devenit ieniceri turci?

Contrar opiniilor persistente, perioada luptelor directe cu Sublima Poartă n-a durat în istoria Poloniei decît 25-30 de ani cel mult. Dar importanţa lor se situează în simplul fapt al existenţei unei bariere poloneze, care proteja Europa de Centru-Est împotriva exploziei Islamului. Ea a protejat toată comunitatea creştină, pentru că în momentele de pericol era chemată în ajutor chiar şi Anglia "eretică", de unde Iacob trimitea armate de sprijin în 1621, care nu reuşiră totuşi să ajungă la timp la Chocim.

Polonia a apărat nu numai credinţa, ci şi un sistem de valori legate de civilizaţia europeană, fondate pe tradiţia latină şi comunitatea de religie (pentru că, o dată cu reforma, se sfărîmase şi comunitatea confesională). Sîntem obligaţi să constatăm că episcopatul polonez aparţine rarelor sfere ale Bisericii care se referă fără încetare la tradiţia meterezului. Ceea ce nu este cazul episcopilor Ungariei, Austriei, Croaţiei sau Veneţiei, adică a reprezentanţilor ţărilor care se consideraseră, ca şi Polonia, bastioane ale Europei creştine. Dar asta este, după cum spunea Kipling, o cu totul altă poveste.

Janusz Tazeir

UNGARIA, METEREZ AL CREŞTINĂTĂŢII: NAŞTEREA ŞI ÎNFLORIREA IDEII UNEI MISIUNI COLECTIVE

De la sfîrşitul Evului Mediu şi pînă la începutul celui de-al XVIII-lea secol, expresia "meterez al creştinătăţii" — cu diversele sale variante, pe care le vom vedea mai încolo — a fost, fără nici o îndoială, una din noţiunile cele mai des folosite în contextul opoziţiei dintre lumea creştină şi lumea musulmană, şi, "potrivit unei opinii general acceptate, printre ţările Europei, Ungaria a fost meterezul creştinătăţii".

Este o formulare, o metaforă, un adagiu care trece treptat în proverb şi se răspîndeşte în texte pe parcursul secolelor XV-XVI. O metaforă care reprezintă valori foarte sus plasate în memoria colectivă a

Europei de ieri şi care rămîne purtătoare de valori pentru Europa de astăzi şi de mîine: aceste valori sînt creştine, umaniste şi europene, ele sînt atît individuale cît şi colective, ele inspiră eroismul, bravura şi solidaritatea.

Este vorba de o metaforă puternică şi populară, care dispune de un mesaj politic şi de un prestigiu istoric şi moral. De la apariţia sa ca noţiune purtătoare de valori colective importante, a avut o certă atracţie şi a suscitat deseori o voinţă de identificare. Formulată ca atare — foarte probabil în epoca Renaşterii —, ea va fi deseori reactualizată în decursul istoriei.

Metafora reflectă o realitate în care principalele elemente ale noţiunii sînt deja prezente. Prima sa formulare a fost rezultatul unui lung proces de maturare, apoi "metafora" şi-a avut propria sa istorie. Ca să încercăm să răspundem întrebărilor care se pun pe această temă, mi se pare util să ne întoarcem la izvoarele naşterii sale: am încercat deci să avansez în cercetările mele în mod metodic şi să identific etapele cele mai importante ale construcţiei "noţiunii" şi a naşterii "metaforei". Este vorba de o exprimare formulată la sfîrşitul Evului Mediu şi în zorii timpurilor moderne, dar rădăcinile sale sînt mult mai vechi, iar variantele sale fac parte chiar din vocabularul epocii noastre. Studiul meu se va concentra în primul rînd pe geneza metaforei, dar va face trimitere în egală măsură la cariera sa ulterioară.

Expresia "pavăză (sau, mai tîrziu, meterez) a creştinătăţii" a fost puternic legată de Europa Centrală, a avut în decursul evoluţiei sale mai multe formulări şi a fost întotdeauna alipită la "ceva": o ţară, o persoană, un loc... "Meterezul creştinătăţii" poate deci să intereseze o comunitate (o ţară sau o naţiune), o persoană (care, cel mai adesea, este considerată — şi/sau care se consideră — ca incarnare a valorilor sale, în calitate de reprezentant al acestei comunităţi). Dar acest "meterez" poate la fel de bine să desemneze o unitate mai restrînsă (de exemplu un oraş, o regiune, o comunitate mică).

Numeroasele variante poartă — în ciuda diverselor semnificaţii ale componentelor sale — în esenţă acelaşi mesaj şi-i întăresc considerabil influenţa. Identificînd aceste variante şi derivatele lor, se ridică un anumit număr de întrebări. Care este frecvenţa menţiunilor şi cine le foloseşte, pentru a vorbi de cine şi de ce anume, din ce motiv? Este vorba de o auto-proclamare sau de-un rol, chiar de o misiune mai larg

recunoscută şi profund înrădăcinată în societate, sau fenomenul rămîne superficial, fără nici un impact asupra maselor? Există aici vreun proces de identificare la nivelul comunităţii? Are ea un rol aparte în dezvoltarea conştiinţei naţionale, şi dacă da, în care perioadă? Este o misiune adoptată de o persoană sau de o comunitate, ori este vorba de o misiune care le-a fost încredinţată de o autoritate "abilitată" (în epoca Evului Mediu tîrziu, cel mai adesea papa sau împăratul...), sau (de comun acord) de către "opinia publică" a epocii?

Nu sîntem încă în măsură să putem da răspunsuri la toate aceste întrebări. Dar, pentru a evita confuziile şi anacronismele şi pentru a încerca să răspundem — cel puţin parţial — la întrebările care ni le-am pus, mi se pare inevitabil să trecem printr-un recurs la sursele naşterii "metaforei", prezentînd contextele lor istorice şi verbale, cu referiri precise. Această metaforă are un reper geografic, ea este legată de propagarea credinţei creştine, ea sugerează o confruntare profundă a două lumi şi protejarea valorilor colective ale creştinătăţii occidentale.

Metafora este ancorată în istoria Europei de mijloc. Este suficient să privim harta pentru a constata că această noţiune îşi datorează naşterea situaţiei geografice, geopolitice şi geostrategice a regiunii. Să lărgească sfera de influenţă a creştinătăţii occidentale către est şi să-i apere frontierele orientale: acesta a fost rolul complex care i-a fost încredinţat Sfîntului Ştefan şi noului său stat, creat în anul o mie în bazinul Carpaţilor. Acest nou mare regat creştin, susţinut în întreprinderea sa de către papă şi împărat, trebuia să asigure frontiera orientală a creştinătăţii occidentale, să servească de bază solidă a Occidentului în conflictele militare, religioase şi ideologice, şi să sprijine cauza propagării şi expansiunii creştinismului în regiune. Era o misiune clar definită şi formulată deja de către contemporani, care va cunoaşte mai multe mutaţii pe parcursul secolelor, dar care nu va fi disociată de evoluţia istoriei ţării.

Astfel, regatul Ungariei, prin poziţia sa geografică şi politică, primea o misiune pentru propagarea credinţei catolice către Balcani şi stepă şi pentru apărarea creştinătăţii occidentale (împotriva mongolilor, de exemplu, de la începutul secolului al XIII-lea), ca şi în conflictele care opuneau instituţiile creştinătăţii occidentale şi orientale — el trebuia în mod logic să sprijine Biserica catolică.

Printre datele geopolitice şi istorice trebuie să mai menţionăm că această Europă de mijloc a fost, în decursul istoriei sale, brăzdată de frontiere: dincolo de vechile *limes*, frontierele orientale ale statului medieval maghiar au fost şi frontierele Bisericilor occidentală şi orientală, frontiere ale prezenţei ordinelor religioase, ale artei romane, ale artei gotice, ale creării universităţilor medievale, ale limbii latine în administraţia statului (în vigoare în Ungaria pînă în secolul al XIX-lea, în unele domenii) — şi s-ar mai putea aduce numeroase exemple... Aceste frontiere reprezentau surse de conflicte grave, dar şi surse de raporturi şi schimburi sistematice fructuoase cu "celălalt".

Propagarea credinţei creştine şi deschiderea căii terestre a Ierusalimului au fost, în ochii contemporanilor, cele două rezultate mai importante ale evanghelizării ungurilor. Toate acestea explică faptul că misiunea evanghelizatoare a Ungariei este inseparabilă de istoria şi de evoluţia ideii de cruciadă şi îi asigură un fel de continuitate de spirit de la fondarea statului maghiar şi pînă la începutul timpurilor moderne.

Versiunea primitivă a acestui adagiu — "*scut* al creştinătăţii" — a fost ancorată în tradiţiile şi în mentalităţile medievale. Prima sa apariţie urcă pînă în epoca Sfîntului Ştefan, dar a fost folosită într-un context foarte diferit. Nu este vorba de "Ungaria, scut al credinţei creştine", ci de "credinţa creştină care serveşte de scut" Ungariei împotriva vecinilor săi şi a trecutului său păgîn. Prima concentrare a componenţilor metaforei (şi expresia în sine) apare deci în jurul anului 1000. Aşadar, imaginea a existat deja în epoca Sfîntului Ştefan, dar semnificaţia sa era sensibil diferită.

O următoare etapă în evoluţia zicerii "scutul creştinătăţii" a fost legată de activitatea *ordinului cavalerilor teutoni*, foarte prezent în Europa de mijloc. Încercările lor de a se instala în Ungaria în secolul al XIII-lea şi mai ales alianţa cu Sigismund de Luxemburg, la sfîrşitul secolului al XIV-lea — începutul celui de-al XV-lea, le-a permis să joace un rol semnificativ în dezvoltarea conţinutului şi în noua formulare a expresiei. Fără nici o îndoială, imaginea care foloseşte "scutul" pentru a face să pătrundă mesajul misiunii proteguitoare şi evanghelizatoare a unui ordin cavaleresc este suficient de expresivă şi eficace.

S-a asistat apoi la o evoluţie latentă şi la o îmbogăţire a noţiunii. Opoziţia turco-creştină devenea din ce în ce mai gravă. Creştinătatea

occidentală lupta în defensivă, Bizanţul — şi, cu el, creştinătatea orientală — era ameninţat în mod deosebit, în vreme ce creştinătatea occidentală era în criză: era divizată şi "roasă" de erezii. Războaiele dintre marile regate (Războiul de 100 de ani...) făceau ravagii. Apelurile la uniune în cadrul creştinătăţii, pentru a putea înfrunta armata turcă, se multiplicau. Un sentiment generalizat de ameninţare care apăsa asupra comunităţii şi a credinţei. Acesta este cadrul formulării definitive a expresiei "scut al creştinătăţii". Ea va fi legată de Ungaria şi de politica internaţională a regelui său.

Regatul Ungariei a jucat un rol de primă importanţă pe plan internaţional în cursul secolului al XIV-lea, iar cotitura acestui secol va fi perioada decisivă a evoluţiei "noţiunii". Ungaria avea atunci un rege tînăr şi extrem de ambiţios, provenit din una din cele mai influente dinastii, Sigismund de Luxemburg (1387-1437). Domnia lui Sigismund în Ungaria a fost o perioadă foarte lungă şi foarte animată, dar din punct de vedere al dezvoltării structurilor politice ale ţării şi din punct de vedere ideologic acest regim a fost foarte fertil şi inventiv.

Urmare a unor cercetări recente, sîntem în măsură să confirmăm că prima apariţie a cuvîntului datează chiar din epoca lui Sigismund. În starea actuală a cunoştinţelor noastre, el ar fi putut fi formulat pentru prima dată în acest context, într-o scrisoare de-a lui Sigismund, datată 12 iunie 1404, care era adresată cardinalilor de sub ascultarea papei Bonifaciu IX. În această scrisoare, regele Ungariei îi reproşa papei că a complotat împotriva lui şi a ţării sale, Ungaria, care "este totuşi scutul creştinătăţii spre est". Această atitudine se explică prin circumstanţe particulare. Era o perioadă de confruntări ale regelui cu papii rivali şi de o nouă încercare de intervenţie de tip "imperial" din partea lui Sigismund, în numele "universalismului imperial", al cărui principiu oferea una din posibilele căi de rezolvare a schismei (şi care a reuşit să ajungă în cele din urmă la Conciliul de la Constanţa).

Sigismund ieşea dintr-o criză internă şi remania structurile puterii sale regale. Formula apăru ca un fel de contra-ofensivă ideologică dusă de rege şi de consilierii săi împotriva papei şi a partidului rival. Astfel, această misivă se înscria într-o serie de decizii de-ale lui Sigismund, care trebuia să-şi întărească puterea în Ungaria, să-şi consolideze poziţiile la nivel internaţional şi să-şi crească şansele de a obţine coroana imperială.

Se observă, deci, o concentrare a puterii, administrative şi militare, ca şi o concentrare a forţelor regatului în jurul lui Sigismund — care va completa crearea Ordinului Dragonului, în 1408 — însoţită de o concentrare de forţe la nivel ideologic: Sigismund, campion al creştinătăţii (după cum a dovedit-o — în pofida înfrîngerii — la Nicopole, în 1396), mediator în conflictele dintre creştini (cum va fi cazul între Polonia şi Ordinul Teutonic, apoi mai tîrziu între englezii şi francezii confruntaţi în Războiul de 100 de ani), luptă împotriva ereziei (împotriva discipolilor lui Jan Hus), doreşte să stabilească pacea în Biserică şi să suprime schisma, emite bula privind dezvoltarea oraşelor şi fondează Universitatea de la Buda (1395 şi 1412)... Unele dintre demersurile sale reflectau decizii şi atitudini poate controversate de posteritate, cu toate acestea ele debordau de elemente foarte pozitive pentru timpul acela. Pentru a-şi întări autoritatea şi a putea ajunge la coroana imperială, Sigismund voia să se impună drept "campion al creştinătăţii", apărător al valorilor creştine, cel care îi strîngea pe prinţi în jurul său pentru cauza luptei antiotomane.

"Ungaria, scut al creştinătăţii la est" a fost deci cu mare certitudine invenţia circumstanţelor istorice şi forma finală a mai multor secole de dezvoltare a noţiunii şi îi datorăm cu siguranţă formularea şi actualizarea membrilor influenţi din cercul de umanişti format din maghiari, italieni, polonezi şi germani, grupaţi în jurul lui Sigismund şi grijulii să-l înarmeze, şi din punct de vedere ideologic, pe noul lor campion al creştinătăţii şi ţara sa, care trebuia să-i servească de punct de sprijin. Demersul lor a fost încununat de succes: la începutul secolului al XV-lea, această metaforă puternică şi expresivă cunoscu o veritabilă carieră în *timp* şi *spaţiu*.

Cercetările recente confirmă, deci, că *metafora* care desemnează o misiune colectivă în scopul protejării comunităţii creştine apare pentru prima dată legată cu claritate de Ungaria la începutul secolului al XV-lea. Am cunoscut de atunci o duzină de versiuni răspîndite, folosite pentru a vorbi despre unguri şi Ungaria: primele exprimări erau în latină. A trebuit să se aştepte secolul al XVI-lea şi evoluţia spectaculoasă a literaturii maghiare a epocii, pentru a găsi variante în limba maghiară. Ceea ce nu înseamnă că n-am avut la dispoziţie versiuni în alte limbi moderne — mai ales în franceză, după cum vom vedea mai tîrziu — începînd cu secolul al XV-lea. Cele mai răspîndite zece variante latine

ale metaforei — celălalt element al expresiei ("al creştinătăţii", "al creştinismului", "al credinţei creştine") suferind cu mult mai puţine modificări — sînt următoarele:

1) *Scutum* (scut, pavăză sub formă de scut, cu stemă, expresie folosită într-o scrisoare a papei Paul II, adresată lui Frederic III, datînd din 1455).

2) *Clipeus* (o pavăză rotundă, scut mic, expresie folosită într-o scrisoare a lui Calixt III, adresată lui Denes Szécsi, arhiepiscop de Esztergom).

3) *Murus* (zid, expresie folosită de Aeneas Sylvius în 1445, scrisoare adresată lui Denes Szécsi, arhiepiscop de Esztergom).

4) *Vallum* (meterez, linie de apărare, expresie folosită de Pius II, în 1462, într-o scrisoare adresată lui Francesco Sforza, duce de Milano).

5) *Antemurale* (zid avansat, expresie folosită de Matei Corvin în scrisoarea sa adresată cardinalilor de Aragon, în 1473).

6) *Obex* (dig de protecţie, fortificaţie, expresie folosită de Ludovic II al Ungariei, în 1526, într-o scrisoare adresată papei Clement VII).

7) *Arx* (fortăreaţă, fort, expresie folosită de B.J. Harold în descrierea sa *De Rebus Turcicis, Dialogus*, în 1557).

8) *Presidium* (fortăreaţă, fortificaţie, cetate, citadelă, expresie folosită într-o scrisoare redactată în 1457 de Calixt III, adresată lui Denes Szécsi, arhiepiscop de Esztergom).

9) *Columna* (coloană, *Henricus Stephanus: De Lipsii latinitate*, 1595).

10) *Propugnaculum* (bastion, citadelă, de exemplu: scrisoarea reginei Anna a Angliei către ambasadorul său, lordul Stepney, pentru o mediere între împărat şi prinţul Rákóczi, în 1705).

Nu este decît un eşantion, aceste expresii înscriindu-se într-o continuitate. Mai există multiple alte versiuni (şi alte surse cu aceleaşi formule). Retorica epocii le plasează deseori în combinaţii şi contexte diferite: astfel, Ungaria, într-o frumoasă frază latină, poate fi în acelaşi timp bastion şi pavăză, zid, meterez şi scut etc. De la începutul secolului al XV-lea, metafora va lua forme din ce în ce mai bogate şi variate şi va apărea mai des în texte. Remarcăm folosirea expresiilor ale căror componente semnifică, una cîte una, lucruri sensibil diferite: ca *pavăză, coloană, fortăreaţă, meterez*, dar în care faptul că termenul este completat prin "al creştinătăţii" transmite acelaşi mesaj.

Desigur, există nuanţe: "scutul creştinătăţii" este o expresie legată mai degrabă de cavalerie sau de soldat în general şi reflectă operaţiunea unei apărări mobile, care poate nu numai să se menţină sau să se retragă, ci şi să avanseze. "Meterez" sau "zid", care sugerează construcţii defensive, par a fi mai rezistente, dar mai statice. *Scut* este o formulare mai "de Ev Mediu" şi mai bazată pe valorile cavalereşti, în vreme ce *meterez* este mai apropiat de frazeologia epocii Renaşterii şi reprezintă mai mult valorile colective ale unei comunităţi, creştinătatea ameninţată.

Menţiunile şi variantele s-au multiplicat şi au trecut chiar şi în serviciul propagandei politice. În Europa de mijloc, este epoca lui *personalis unio*. Diferitele regate central-europene au fost deseori "unificate" sub sceptrul unui singur rege. Era vorba de un proces care nu antrena modificarea structurilor interne ale ţărilor respective şi care nu exercita influenţă asupra politicii lor interne. Era un nivel elementar al integrării structurilor politice la vîrf. Dar motivul — sau cel puţin unul dintre motive — pentru care aceste uniri au avut loc era legat de ameninţarea turcească. Pretendenţii la tron, în discursul lor, au recurs deseori la această frazeologie atît de expresivă şi eficace. Să citäm cîteva exemple revelatoare:

Ladislau III, regele Poloniei, a fost ales rege al Ungariei (sub numele de Vladislav I) la 8 martie 1440, la Cracovia. Înainte de a fi încoronat, el declară că intenţia sa era de a reuni forţele celor două ţări pentru a-i combate mai bine pe turci, căci Ungaria şi Polonia... "sunt murus et clipeus fidelium pro honore nominis divini et defensione fidei catholice...". Pare evident că prin această frază — conform circumstanţelor politice — noţiunea se dezvoltă şi metafora se aplică de acum înainte şi Poloniei. Este un document care simbolizează şi cooperarea ungaro-poloneză şi contribuie la crearea unui alt mit, acela al prieteniei istorice ("prietenie de arme") ungaro-poloneze. Astfel, ajungerea Jagellonilor pe tronul maghiar a fost strîns legată de lupta anti-otomană şi, în frazeologia epocii, de apărarea creştinătăţii şi de solidaritatea creştină. Rolul Ungariei şi al Poloniei în apărarea creştinătăţii apare foarte clar în *Discorsi* (1520) de Machiavelli, care vorbeşte de popoare care apar din Est şi atacă popoarele creştine, "dar ungurii şi polonezii", care constituie un veritabil "meterez al creştinătăţii", le barează calea.

Mai putem cita şi un alt exemplu flagrant, legat de această dată de cea mai influentă dinastie a regiunii, aceea a Habsburgilor. Cu aproape

150 de ani după domnia lui Ladislau I, în 1594, adunarea Ordinelor de la Regensburg, dezbătînd afacerea războiului turcesc, prevedea un ajutor militar Ungariei care, după exprimarea folosită, era "bastionul Imperiului" în lupta împotriva turcilor. Această modificare vicleană — şi, mai mult, cu totul conformă cu realitatea geopolitică — subînţelege o nouă identificare: creştinătate — Imperiu. În aceste condiţii, Habsburgii, care reluaseră în mîini cauza apărării creştinătăţii, găsesc mai potrivit să pună în valoare — printre altele, sigur şi pentru a-şi asigura bunăvoinţa Ordinelor reunite cu această ocazie — regatul Ungariei ca apărător al *Imperiului*... În mod logic, este acelaşi raţionament pe care-l evocă Moldova, într-un context precis, ca "zăvor al Ungariei": (ante)*zidurile*, *porţile* şi *zăvoarele* se deplasează în direcţia frontului şi, expuse unei ameninţări iminente a turcilor, îşi văd crescute importanţa şi prestigiul.

Noua metaforă devine în mod progresiv un loc comun. Legată de Ungaria, ea ajunge foarte repede în Franţa, a cărei opinie publică rămîne mereu foarte interesată de "afacerile de peste mare" (adică de înfruntarea turco-creştină). Actorii vieţii politice franceze a epocii folosesc cu încîntare — atît regii Franţei, cît şi ducii de Burgundia sau alţi mari seniori — frazeologia anti-otomană pentru a-şi atinge obiectivele şi pentru a sublinia caracterul moral şi federator al demersurilor lor. Astfel, sîntem în măsură să citãm un exemplu "bilingv" (latin şi francez) al apariţiei metaforei în istoria relaţiilor franco-maghiare. În anii cincizeci a existat o tentativă de alianţă între Ladislau V de Habsburg (Lancelot), "Rege al Ungariei, Boemiei şi Poloniei" şi iminent împărat, şi Carol VII, regele Franţei. Cooperarea celor doi suverani trebuia să fie întărită de un contract de căsătorie între tînărul Ladislau şi Madeleine de France.

János Várdai, arhiepiscop de Kalocsa, şeful delegaţiei multietnice (maghiari, austrieci, cehi), "pronunţă un frumos discurs în latină", care ne-a fost transmis printr-un document în limba latină şi prin textele cronicarilor epocii, Jacques du Clercq şi Georges Chastellain: versiunea latină vorbeşte de "cele două coloane ale creştinătăţii" (Franţa şi Ungaria), care, reunindu-şi forţele, vor putea face faţă celor mai mari pericole care-i ameninţă, în timp ce în versiunea franceză, vorbind despre Carol VII, textul lui Várdai zice următorul lucru: "Tu eşti coloana ("porumbelul" [*colombe* în franceză], pentru Chastellain sau

copistul său...) Creştinătăţii, iar domnul suveranul meu zidul, tu eşti casa creştină şi domnul suveranul meu scutul acesteia...". Este foarte probabil că voiajul ambasadei lui Ladislau/Lancelot a lăsat prima urmă a folosirii acestei metafore în Franţa, cu referire la Ungaria şi în contextul unei alianţe franco-maghiare.

Fără a intra mai mult în detalii, putem constata că, începînd cu prima jumătate a secolului al XV-lea, corespondenţa diplomatică, discursurile şi scrierile politice sînt ornate cu aceste exprimări diferite care definesc misiunea Ungariei: metafora noastră şi cu variantele sale sînt cele care primează. Ungaria şi Polonia — conform realităţii cotidiene a luptei anti-otomane — sînt menţionate împreună din ce în ce mai des. Este la fel de evident că papii (mai ales Aeneas Sylvius Piccolomini, viitorul Pius II) şi anturajul lor umanist au jucat un rol primordial în organizarea militară şi ideologică a luptei împotriva turcilor, inclusiv în propagarea şi difuzarea acestei "metafore" mobilizatoare şi în definirea "misiunii colective" a ţărilor implicate.

Graţie acestui proces de îmbogăţire, asistăm la înmulţirea variantelor şi la lărgirea răspîndirii sale geografice. Se observă în mod egal o "proliferare" a metaforei, şi aceasta devine în mod progresiv aproape un loc comun. Astfel, formula şi variantele sale se pot referi, începînd cu secolul al XV-lea, nu numai la ţări, ci şi la unele din regiunile sau oraşele acesteia, pot face trimitere la rege, dar şi la diferite personaje politice importante ale ţării (după 1526, cel mai adesea guvernatorii, "nádor" ai regatului).

Astfel, Inocenţiu III, de exemplu, vorbeşte de Transilvania şi de episcopul Transilvaniei ca de "Christiane fidei propugnaculum, et defensor... et antemurale..." (deci, în acelaşi timp, "meterez, apărător şi zid"...); pentru un călător englez, chiar şi Marea Cîmpie apare — puţin paradoxal — ca "bastion al creştinătăţii". Oraşe care au rezistat cu vitejie epocii zisă a războiului fortăreţelor (secolele XVI-XVII) sînt şi ele menţionate ca metereze ale creştinătăţii — pentru a nu pomeni aici decît oraşele şi fortăreţele cheie ale regatului: Belgrad (Nanderalba, Nándorfehérvár, Griecischweissenburg), Timişoara (Temesvár), Szolnok, Tata, Esztergom, Eger, Gyula, Szigetvár, Győr, Komárom, Köszeg, Pécs etc.

Şi pentru a nu menţiona aici decît una singură din numeroasele surse franceze (ele se înmulţesc o dată cu începutul secolului al

XVI-lea), Jean Lemaire din Belgia vorbeşte de "Buda, citadela Occidentului" şi de "Sicambre, care este Buda din Ungaria, în care se află curtea regală şi un foarte puternic antemur al creştinătăţii împotriva turcilor". Această interpretare este foarte interesantă, pentru că leagă capitala regatului Ungariei de capitala legendară a francilor troieni, Sicambre... O tradiţie care se va menţine în mentalităţile colective ale francezilor timp de secole, de care mărturisesc încă textele franceze ce se ocupă de recucerirea capitalei maghiare, în 1686, de către armata coaliţiei creştine.

Personajele distinse se înmulţesc. Primul rege care a fost numit *scutus* şi *murus* al creştinătăţii a fost, din nou, Sigismund de Luxemburg, într-o scrisoare pe care papa Ioan XXIII i-a adresat-o în 1410. S-ar părea că mesajul din 1404 trecuse... Mathias Corvin (1458-1490) a fost regele care s-a văzut citat cel mai des în acest context: cantitatea de menţiuni este foarte convingătoare şi impresionantă (chiar dacă este vorba deseori de discursuri şi opere de circumstanţă ale panegiriştilor sau de flatări ale istoricilor umanişti), totuşi, nu este singurul membru distins al familiei sale: Calixt III vorbeşte şi de marele baron Mihály Szilágyi (unchiul matern al lui Mathias) şi de Iancu de Hunedoara (tatăl lui Mathias) ca de *duo propugnacula fidei*... Dar, lăsîndu-i deoparte pe regi, găsim şi personalităţi ecleziastice şi căpetenii de oaste. În secolul al XVI-lea există deci o proliferare a metaforei, o veritabilă ţesătură de expresii care intensifică imaginea Ungariei, "meterez al creştinătăţii": o veritabilă înmulţire a meterezelor, care se întăresc reciproc.

De altfel este de remarcat că apare, începînd cu secolul al XV-lea, un fel de rivalitate latentă între familiile Hunyadi şi Habsburg, pentru a-şi face partidele proprii să se bucure de simpatia generală a opiniei publice faţă de ardenţii apărători ai creştinătăţii. Semn evident de putere şi de succes al metaforei: propaganda politică a epocii şi-a lăsat amprenta de la bun început pe evoluţia şi cariera acestui adagiu, dar în realitate aceste partide opuse au contribuit amîndouă la răspîndirea sa.

Din analiza textelor am constatat şi că examenul contextului mai putea revela cîteva subtilităţi interesante: există, cu multă certitudine, o diferenţă dacă este vorba de un personaj, să spunem un "meterez auto-proclamat" (auto-proclamare care poate servi unei argumentări, unei voinţe de identificare sau în scopuri tactice), sau de un personaj,

de un "meterez", desemnat de altcineva (de un autor de relatări de călătorie, de papă sau de împărat). Primul caz reflectă cel mai adesea o voinţă de identificare sinceră sau tactică, cel de-al doilea poate exprima o veritabilă misiune atribuită unei persoane sau comunităţii în discuţie.

Metaforei "Ungaria, meterez al creştinătăţii" i-a trebuit un secol pentru a deveni o noţiune care desemnează o adevărată misiune colectivă. În mod progresiv, această misiune s-a apropiat de dura realitate a vieţii cotidiene: începînd cu epoca lui Sigismund, au fost construite veritabile linii de apărare pentru a bara calea turcilor: frontiera maghiară s-a constituit din lanţuri de fortificaţii ale căror verigi erau cetăţi. Astfel, la sensul figurat al cuvîntului s-a adăugat o *reală transformare* a fizionomiei ţării, de acum înainte presărată cu fortăreţe: războiul turc din secolele XVI-XVII a fost mai ales un "război al fortăreţelor". Numeroasele sacrificii colective şi individuale ale ungurilor vor contribui în mare măsură la crearea sentimentului lor naţional şi vor constitui pîrghia unui profund patriotism. Începînd cu secolul al XV-lea, această misiune a Ungariei şi ungurilor se răspîndi pe larg şi fu cunoscută şi recunoscută în toată Europa. Ea va deveni treptat o componentă principală a conştiinţei sale naţionale, va constitui mîndria sa, va marca mentalităţile colective ale ungurilor şi ale celorlalte naţiuni ale Ungariei. Această misiune va influenţa puternic toată literatura maghiară, ca şi tradiţiile sale populare. Ea va deveni şi una dintre sursele principale ale creaţiei artistice şi va alimenta cu multă certitudine mesianismul poeţilor din secolele XVI-XVIII, care vor apăra de turci valorile pe care le cinstesc deseori cu sabia şi pana în mînă.

Trebuie remarcat că "metafora" are o forţă mobilizatoare şi din faptul că apelează la solidaritatea şi la eforturile colective. Misiunea de "meterez al creştinătăţii" a fost alipită şi "ideii de cruciadă", ceea ce-i conferă un caracter religios şi internaţional. Este o noţiune federatoare, care chiar şi în epoca răspîndirii naţionalismului romantic a lăsat loc liber diferitelor etnii ale regatului. În pictură, exemplul cel mai cunoscut este, din acest punct de vedere, personajul principal din vestitul tablou istoric al lui Sándor Wagner (1838-1919) care evocă episodul decisiv al asediului Belgradului (Nándorfehérvár). O altă veritabilă "scenă de meterez", pictată de Bertalan Székely, intitulată "Femeile din Eger", exaltă eroismul femeilor din acest oraş cu ocazia asediului turcesc din 1552.

Fără nici o îndoială, în Europa Centrală adevărata greutate a întreprinderii a fost suportată de Ungaria. Dar această luptă a atras sub stindardele regatului Ungariei reprezentanţi ai diferitelor populaţii din ţară şi din vecinătate. Existau croaţi, români, saxoni, sîrbi, slovaci, suabi care participau la luptele din cursul secolelor XVI-XVIII, dar nu atît ca "naţionalităţi" sau "minorităţi" distincte: ei făceau parte din armata maghiară (la început mai ales individual, apoi ca unităţi), erau supuşi ai regelui Ungariei sau ai marilor seniori ai regatului şi uneori aparţineau nobilimii sau aristocraţiei maghiare.

Sute de episoade eroice s-au succedat pe parcursul acestor trei secole de înfruntări turco-creştine în general şi ungaro-turce în particular: toate subiecte potenţiale excelente pentru literatura în căutare de teme patriotice. Reflectată şi transmisă mai tîrziu prin intermediul literaturii, sculpturii, picturii, artelor decorative, muzicii şi tradiţiilor populare, această misiune va rămîne profund gravată în mentalităţile colective ale maghiarilor. Poezia îi rezervă un loc privilegiat. Este de regăsit în operele celor mai importanţi poeţi. Va deveni una dintre temele favorite ale poeziei patriotice şi va fi integrată în imnul naţional. Pînă şi în zilele noastre, ea rămîne prezentă în spiritul ungurilor şi chiar în viaţa lor cotidiană: peste tot în lume unde există o comunitate maghiară, în biserici, toate clopotele sună la prînz pentru a comemora în fiecare zi victoria de la Nándorfehérvár (Belgrad), din 1456, şi pentru a mărturisi îndeplinirea sarcinii care fusese încredinţată Ungariei.

Pe parcursul cercetărilor mele m-am concentrat asupra originii medievale a metaforei şi asupra evoluţiei sale. Aceste cercetări mi-au permis să parcurg literatura de specialitate dedicată temei noastre şi a fost o experienţă reală. Am putut descoperi că studierea acestui fenomen a pus şi încă mai pune — aş fi tentat să spun: actualizează şi re-pune — un anumit număr de probleme delicate. Studiile maghiare referitoare la acest subiect sînt rarisime. S-ar părea că pentru istoria ungară şi pentru mentalitatea colectivă a ungurilor această misiune colectivă naţională, profund înrădăcinată în spiritul maghiarilor încă din învăţămîntul primar, era o evidenţă, un loc comun, ceva care venea de la sine... Primele studii ale acestei probleme datează din a doua jumătate a anilor treizeci (Louis Terbe) şi din anii patruzeci (János Györy, Kálmán Benda). Ele rezumă esenţialul care fusese scris pe această temă. Tema atinge de aproape sentimentul naţional maghiar şi raporturile sale cu vecinii.

Din partea maghiară, este vorba de o reflecţie asupra istoriei naţionale purtată într-o ţară care nu digera războiul pierdut, în care Tratatul de la Trianon era resimţit ca o nedreptate, că mutilarea unui regat cvasi-milenar, care avea impresia de a trăi sub presiunea şi sub ameninţările vecinilor săi, aşa cum a fost aceea a bolşevismului, experimentat deja în 1919. În Ungaria este o perioadă de criză a conştiinţei naţionale şi ungurii încearcă să-şi re-definească, întărească şi stabilizeze componentele. Li se pare că istoriografiile ţărilor vecine îşi reconstituie istoriile lor naţionale într-o versiune mai conformă cu teritoriile lor reieşite din Tratatele de la Versailles. Este un mijloc de consolidare şi dezvoltare a identităţii naţionale a noilor ţări din Europa Centrală. În acest context, valorile deja larg recunoscute de această misiune colectivă devin o miză foarte preţioasă. În orice caz, supravieţuirea mitului este asigurată. Dar, în loc de a pune în valoare elementul federator şi caracterul complementar al evoluţiei sale, cele care alimentează dezbaterile sînt opoziţia şi naţionalismele. Interesele sînt deci adeseori profund opuse şi rivalitatea istoriografiilor se plasează la acelaşi nivel ca şi aceea care poate fi observată în relaţiile politice.

Astfel, istoriografia maghiară a epocii constata cu stupefacţie că, după dezmembrarea teritoriului regatului ("Ungaria Mare", după cum era numită în epocă), începe un fel de dezmembrare ideologică şi spirituală a trecutului şi valorilor sale istorice şi se încăpăţînează să-şi apere istoria naţională şi vechile ei grandori. Legătura dintre acest sentiment şi misiunea maghiară întru protejarea valorilor europene era logică şi organică: în spiritul ungurilor, *nedreptatea* comisă faţă de Ungaria pare a fi încă şi mai evidentă dacă ajungi să pui în valoare sacrificiile şi serviciile făcute de ţara aceasta comunităţii europene. Cei trei autori susmenţionaţi, în articolele lor de bază, au reunit un mare număr de izvoare interesante, iar meditaţia pe care o iniţiază merită să fie reluată într-un context mai larg.

Studiile consacrate evoluţiei "metaforei" par să confirme că asistăm, într-o primă fază, la o "multiplicare" a metereze lor. Se ştie că în texte apar în mod progresiv menţiuni referitoare la alte "metereze", cum ar fi Ordinul Teutonic, Ordinul Cavalerilor Ioaniţi, Polonia, sau, mai tîrziu şi în circumstanţe bine precizate, Croaţia sau Moldova şi Valahia.

În momentul apariţiei acestora, cel mai adesea este vorba de metereze *complementare* şi *solidare*, care reprezintă o identificare cu valori

deja larg recunoscute. Dar, în vreme ce aceste apariţii vin în sprijinul, ca să zicem aşa, "meterezului principal" şi au deseori un caracter cooperant în faţa pericolului comun, metereze "istoriografice" ulterioare (şi deseori superpolitizate) riscă să iasă la iveală, care, contrar "meterezelor *istorice*", sînt adesea în serviciul rivalităţilor naţionalismelor născute în secolul al XIX-lea. Rămîne să fie efectuat studiul metodic şi comparativ al evoluţiei metaforei, rolul său şi adaptarea în ţările şi la istoriografia ţărilor din Europa de mijloc. Acesta ar putea să contribuie în mare măsură la o înţelegere mai bună a funcţionării mecanismelor miturilor politice ale Europei Centrale din zilele noastre.

Sandar Csernus

"Punte" a Jagellonilor şi "meterez" al Piaştilor, sau invers?

Problema identităţii naţionale se amplifică atunci cînd este pusă în discuţie însăşi existenţa naţiunii. Aşa era în Polonia în timpul războiului şi al ocupaţiei (1939-1945), iar intensitatea discuţiilor în vogă despre Polonia şi polonitate rămîne inegalată, în ciuda pericolelor pe care le incumba. Mai mult decît atît, este epoca formării diverselor viziuni ale lumii contemporane, dintre care unele s-au dezvoltat mai tîrziu. La fel s-a întîmplat în perioada "imediat postbelică", atunci cînd, urmare a dispoziţiilor impuse din exterior, tot ce era legat de Polonia antebelică a fost transformat: forma teritorială, compoziţia etnică, structura socială, ca şi regimul economic şi sistemul politic. Dar această dezbatere asupra polonităţii n-a fost niciodată cu adevărat rezolvată, din cauza restricţiilor impuse de cenzură şi de manipulările politice. Forţa potenţială pe care ar fi putut-o atinge este atestată de vitalitatea centrelor intelectuale independente, cum ar fi cele ale emigraţiei, mai ales *Kultura* de la Paris, care a dat naştere nu numai unei viziuni politice a viitorului, ci şi unui nou model al polonităţii. Vom reveni mai tîrziu asupra perioadei dezmembrărilor, pentru că aceasta pare indispensabilă şi paradigmatică pentru a înţelege problema identităţii naţionale.

Epoca Luminilor, romantismul, pozitivismul şi modernismul sînt martorii unor dezbateri neîncetate asupra polonităţii şi formează un fel de repertoriu al luărilor de poziţie dotate cu un limbaj propriu. Schimbarea acestui limbaj pare astăzi la ordinea zilei.

Într-adevăr, Polonia nu mai este sub ameninţarea unei invazii străine, a unui război sau a unei ocupaţii. Ea face astăzi faţă mai degrabă unor provocări decît unor ameninţări. Ceea ce nu înseamnă că aceste provocări nu sînt abordate potrivit vechilor obiceiuri emoţionale: ca ameninţări, trădări şi catastrofe. Or, este bine ştiut că obiceiurile durează mai mult decît situaţiile care le-au făurit şi că emoţiile împietrite opun raţiunii o rezistenţă tenace. Dezbaterea asupra esenţei polonităţii sau asupra identităţii poloneze este cu claritate conturată, ea se intensifică din an în an, iar apogeul este de aşteptat. Primul loc este ocupat aici de savanţi, mai ales de istoricii culturii, ai ideilor, literaturii, urmaţi de publicişti şi ziarişti. Ei sînt cei care duc, în primul rînd, această lucrare a gîndirii către întîlnirea cu izbucniri uneori emoţionale. Dar dezbaterea continuă şi urmează să se extindă, căci identitatea poloneză a devenit cu adevărat o problemă. Explicaţia acestui fenomen este simplă. Mediul social suferă o transformare radicală din punct de vedere al regimului economic, al sistemului politic, al structurii sociale şi al contextului comunicării. Şi relaţiile Poloniei cu toţi vecinii săi s-au schimbat, pentru că aceşti vecini s-au schimbat: ei şi-au recucerit independenţa (Lituania, Ucraina, Belarus), s-au reunificat (Germania), divizat (Republica Cehă şi Slovacia) sau federalizat (Rusia). Chestiunile integrării europene şi globalizării, în termeni ai economiei şi comunicării, deci ai culturii, constituie provocări atît de fundamentale, încît nu pot fi abordate doar cu identitatea preexistentă şi împietrită. Este vorba de recompunere şi de compunere într-un mediu nou.

Problema este de a şti dacă integrarea şi globalizarea, mai ales comunicaţională, deci culturală, le vor fi impuse polonezilor şi se vor servi de ele, sau dacă aceştia vor şti să le folosească în folosul propriu. Globalizarea, în dimensiunea sa planetară şi în complexitatea ei tehnologică, este o problemă nouă şi pregnantă, dar, dintr-un punct de vedere tipologic, constituie o problemă de înţeles şi nu fără precedent. Polonezii s-au confruntat cu acest tip de problemă în momentul pătrunderii artefactelor universale cum ar fi statul, dreptul sau scrierea. Exemplul imprimeriei şi al consecinţelor sale culturale este instructiv în mod

deosebit. Din punct de vedere tehnologic, imprimeria antrena standardizarea, iar expansiunea sa nu implica în mod automat avîntul exprimării în limba polonă, cu atît mai puţin într-o limbă polonă generalizată, aşa cum nu exista înainte. Limba polonă ar fi putut dispărea, aşa cum s-a întîmplat cu limba prusacă în chiar momentul avîntului imprimeriei, sau ar fi putut rămîne în starea de dialect local, ca ruteana, care era totuşi limba oficială a statutului marelui ducat al Lituaniei. S-a găsit totuşi o întreagă constelaţie de creatori care au ştiut să stăpînească această tehnologie nouă, pentru a crea o limbă "literară" şi "a escalada muntele frumoasei Calliope care nu cunoscuse niciodată prezenţa poloneză" [Kochanowski]. Norman Davies estimează că acestei generaţii, cea mai creativă şi cea mai educată din istoria Poloniei, îi datorează cultura poloneză Epoca sa de Aur.

Titlul acestui text enunţă două concepţii istorice ale identităţii poloneze: "meterezul" şi "puntea". Acestea nu sînt concepte originale: spaniolii şi ungurii îşi spuneau şi ei "metereze ale creştinătăţii": *antemurale christianitas*, în vreme ce austriecii şi cehii îşi atribuiau rolul de "punţi". Totuşi, conjuncţia şi alternanţa acestor concepţii în istoria Poloniei par specifice. Ele sînt asociate uneori cu numele şi ideile celor două mari dinastii regale: Piaştii [966-1370] şi Jagellonii [1386-1572]. Piaştii au fondat regatul Poloniei şi i-au stabilit existenţa atît în mentalitatea supuşilor, cît şi în întreaga Europă. Jagellonii au transformat regatul în republică a celor două naţiuni şi au făcut din aceasta o mare putere. Meritele istorice ale acestor două dinastii sînt confirmate, dar "concepţiile" — "piastă" şi "jagelloană" — destinului polonez sînt o creaţie a ultimului secol şi funcţionează şi astăzi. Se discută despre aceste două concepţii şi i se asociază modele identitare, chiar dacă problema modelului este mai complexă şi ridică numeroase raportări. Această asociere este cu atît mai puţin evidentă, cu cît realitatea istorică este schimbătoare. Care ar fi, de exemplu, răsunetul concepţiei "jagellone" în Polonia actuală, a cărei formă teritorială şi civilizaţie aparţine mai degrabă vremurilor Piaştilor? Poate că este timpul de a face o sinteză, dar aceasta încă nu se află decît în stadiul incipient, vizibil astăzi în dezbaterea asupra identităţii poloneze ("esenţa polonităţii"), centrată pe cele două modele ale polonităţii, numite "meterez" şi "punte".

Modificarea frontierelor Poloniei, în 1945, şi "reîntoarcerea sa pe pămînturile Piaştilor" au fost asociate unei preschimbări oficiale a

"concepţiei Piast". Forţa realităţilor istorice a fost atît de puternică, încît comuniştii au reluat pe cont propriu o concepţie totuşi naţionalistă a unui stat polonez etnic, popular, pro-rusesc şi antigerman. Ei promovau această concepţie a identităţii poloneze în ritualurile publice, în sistemul educaţional şi în propagandă. Cum beneficia de terenul favorabil al unui tradiţionalism instinctiv, era nu numai acceptată, ci şi asimilată. Uneori se pare că, închistată în straturile profunde ale instinctului, ar fi devenit "natura polonităţii". Şi la această natură se referă naţionaliştii fideişti, care îşi asumă titlul de "polonezi adevăraţi". Începînd cu anii '50 totuşi, a apărut cu claritate că dezbaterea iniţiată de comunişti ("Polonia Piaştilor" împotriva "Poloniei jagellone") este o dezbatere politică conjuncturală şi serveşte falsa legitimare a unei suveranităţi limitate. Cum conducătorii nu se sprijineau pe nici o tradiţie intelectuală autentică (după ce eliminaseră tradiţia democrat-socialistă), erau obligaţi să dea înapoi în faţa retrospecţiilor istorice. Atunci au revenit în conştiinţa polonezilor toate dilemele proprii culturii poloneze în perioada dezmembrărilor.

Romantismul şi realismul, iredentismul şi loialismul, revolta şi adaptarea, conspiraţia şi colaborarea, ca şi nenumăratele lor corelaţii, au dominat poezia şi proza, teatrul şi filmul, chiar şi cîntecul şi cabaretul ultimei jumătăţi de secol. În măsura în care aceste dileme, mai ales în dimensiunea lor contemporană, nu puteau fi enunţate în mod deschis, se găseau numeroase modalităţi de a le deghiza şi, graţie acestei inventivităţi, cultura poloneză a acestei perioade a creat un stil ironic şi alegoric particular care îi unea pe creatori cu publicul. Conceptele şi automatismele conştiinţei culturale erau formate de aceste dileme. Înţelegerea şi asimilarea lor constituiau legitimarea "oamenilor cultivaţi". Iată de ce astăzi respingerea şi chiar deplasarea lor sînt percepute ca un pericol. La ce ne vom gîndi dacă nu la ceea ce a constituit sensul ultim al gîndurilor noastre?, se întreabă lumea cu spaimă. Răspunsul este, totuşi, simplu: "La ceea ce nu ne-am gîndit, sau nu destul, pînă acum!". "Dezbaterea mileniului" nu se opune "dezbaterii bicentenarului"; ea nu face decît să relativizeze referinţele. Nu trebuie să ne temem că vor fi uitate mormintele şi monumentele, dar trebuie totuşi depăşite zidurile cimitirelor şi acordată o atenţie mai mare oraşelor în care se află acestea. În plus, schimbarea stilului martirologic al monumentelor n-ar fi decît mai benefic pentru oraş.

Nu este doar o dezbatere "milenaristă", ci şi o dezbatere culturală; ceea ce o distinge de schemele percepţiilor constituite. Atîta timp cît problema fundamentală a polonezilor era chestiunea independenţei, iar dezbaterea politică nu putea fi făcută deschis, aproape toate chestiunile culturale luau o dimensiune politică. Principalul mod de exprimare consta în sugerarea a ceea ce nu se putea afirma. Scriitorii, umaniştii, artiştii (mai uşor muzicienii), care degajau progresiv falduri întregi ale culturii de această presiune politică, au merite de necontestat, după cum este adevărat şi că acest joc ducea deseori la o instrumentalizare a artei şi la o sărăcire a limbajului acesteia. Astăzi, nici acest limbaj, nici aceste instrumente nu mai sînt în măsură să exprime mare lucru.

Dezbaterea actuală îşi are obîrşia într-un alt decupaj problematic şi îşi creează propriul stil de expresie. Ea este dominată de un aspect cultural cu dimensiune antropologică, organizat potrivit categoriilor de religiozitate, tip de mentalitate, personalitate şi imaginaţie. Potrivit autorilor, ea se ocupă de modelele de ocupare a solului (oraşe şi sate), de modurile de gestionare, de concepţiile de stat şi de structurile juridice, chiar şi de legăturile familiale şi de tipurile de peisaj. Axul său motor se referă la chestiuni de modernizare şi civilizare, de "locul Poloniei în Europa". În sfîrşit, ea nu mai este iniţiată de scriitori şi artişti, ci de oameni de ştiinţă şi ziarişti. Înainte, aceste reflecţii asupra Poloniei erau opera poetului Cyprian Norwid, publicistului Aleksander Swietochowski, scriitorului Stefan Zeromski, criticului literar Stanisław Brzozowski, apoi a scriitorului Witold Gombrowicz, editorialistului politic Juliusz Mieroszewski şi poetului Czesław Miłosz, scriitorului Maria Dabrowska şi istoricului Paweł Jasienica. Astăzi, dezbaterea îi depăşeşte sau îi plictiseşte pe scriitori. Niciodată înainte istoria didactică populară nu a fost scrisă ca o istorie a culturii şi nu numai a politicii: ca istoria cuceririlor durabile şi nu a unor simple episoade. Să evocăm pe această temă lucrarea recentă a lui Henryk Samsonowicz şi Janusz Tazbir: *O istorie milenară*.

Astăzi, "concepţia jagellonă" şi conceptul de "punte" par să prevaleze în proiectul identităţii poloneze. Republica celor trei naţiuni (Polonia, Lituania, Rusia Kieveană), cel mai mare stat din această parte a lumii în secolul al XVI-lea, actor politic cu decizii continentale, multietnic, multiconfesional, multicultural, dotat cu o democraţie politică cert nobiliară, dar cu toate acestea autentică, de o toleranţă religioasă

arogată nu numai de drept, ci şi de facto, pare a constitui cea mai bună moştenire, a oferi cel mai bun model. Uniunea voluntară a Poloniei cu Lituania fonda un model de stat federal şi confrunta "clasele politice" ale celor două ţări cu noi misiuni. Era, în Europa modernă, prima uniune statală cu două religii diferite. Aceste misiuni au fost bine asumate şi uniunea a durat mai multe secole, fiind distrusă doar de invazia străină. Osatura acestei federaţii datează de la trecerea din secolul al XIV-lea în cel de-al XV-lea, este impregnată de umanism, de republicanism şi de toleranţă, care lumina peste tot ambientalul, după cum o dovedeşte accederea oraşelor prusiene la coroană şi polonizarea elitelor est-europene (şi ruse). Dacă adăugăm la aceste circumstanţe libera circulaţie a persoanelor şi ideilor (călătoriile de studii în Italia sau Franţa erau lucru curent), intensitatea polemicilor şi controverselor (mai ales religioase), care constituiau un mod de viaţă culturală, dezvoltarea ştiinţelor (Copernic), gîndirii politice (Włodkowic, Modrzewski), poeziei, muzicii şi arhitecturii (de la Cracovia la Gdańsk) — ne găsim în faţa unei tradiţii care nu este numai un trecut, ci şi, înainte de toate, o misiune a viitorului. Polonezii sînt convinşi că Uniunea Europeană era practicată aici cu secole în urmă, că democraţia lor a inspirat liderii Revoluţiei Franceze şi că republicanismul lor i-a fecundat pe părinţii-fondatori al Statelor Unite. Ei sînt cuprinşi de un fior de mîndrie cînd citesc cum un deputat polonez, în catedrala Notre-Dame, la mai puţin de un an după noaptea Sfîntului Bartolomeu, l-a obligat pe Henri de Valois să adopte o chartă a privilegiilor religioase şi politice: "Si non jurabis, non regnabis".

Crearea şi difuzarea ideilor comportă o parte de idealizare a realităţii şi implică ocultarea a ceea ce invalidează sau slăbeşte aceste idei. Polonia Renaşterii luminează fără nici o îndoială asupra spaţiului înconjurător graţie ideilor sale umaniste şi democratice şi în sensul acesta constituie o "punte" între Occident şi Orient, totuşi Jagellonii se preocupă mai mult de interesele lor dinastice decît de binele ţării. Uniunea cu Lituania constituia o federaţie excepţională în epocă, dar Ucraina (Rutenia) nu a fost niciodată membră cu drepturi depline, ceea ce a constituit una din cele mai mari greşeli ale istoriei Poloniei şi a lumii, pentru că aceasta a contribuit la crearea imperiului rus. Nobilimea se considera moştenitoare a republicanismului roman, dar a împiedicat avîntul oraşelor şi a aservit ţărănimea, ceea ce a făcut din Repu-

blica Poloniei o civilizaţie hibridă, prea apropiată, din acest punct de vedere, de Rusia înapoiată. Republica Poloniei era multiculturală, dar acestea erau în mare măsură culturi izolate ale ghetourilor de stat (poloneze, germane, evreieşti, lituaniene, ucrainene etc.). Polonizarea elitelor aristocratice şi nobile a slăbit de altfel, timp de mai multe secole, potenţialul autonomizării Lituaniei, Ucrainei şi Belarus, iar consecinţele se resimt încă şi astăzi. Toleranţa religioasă era aici, după Jerzy Tazbir, "o profesiune de credinţă statală", ceea ce constituia o excepţie lăudabilă la epoca războaielor religioase. Totuşi, ea a durat în total cam o sută de ani şi imaginea occidentală despre Polonia n-a reţinut legenda "paradisului ereticilor", ci expulzarea arienilor, nu *Colloquium charitativum* de la Toruń, în 1645, care trebuia să stabilească pacea între diferitele biserici creştine, ci "baia de sînge" de la Toruń (1724), care a fost un masacru al protestanţilor.

Dacă aşa este, şi dacă valorile incarnate în tradiţia jagellonă sînt atît de diverse, ca în orice tradiţie, de unde vine atunci persistenţa şi funcţionarea sa ca proiect al identităţii poloneze? Necesităţi practice, s-ar putea spune, care determină raportarea polonezilor la ei înşişi, la vecini, la Europa şi la lume. A revenit timpul liberei circulaţii a persoanelor şi ideilor; toleranţa şi înţelegerea sînt valorile inerente; în prezent se deschide perspectiva participării cu drepturi depline la comunitatea democratică europeană. Recursul la tradiţia Renaşterii constituie deci o manieră colectivă de a notifica revenirea la sine, de a spune că noul context nu este o noutate absolută la care trebuie să te adaptezi brusc. Reînnoirea, după război, a concepţiei jagellone are două origini: în gîndirea catolică modernă şi în gîndirea politică modernă.

Prima, ieşită din iniţiativele elitelor de dinainte de război, s-a dezvoltat în ambianţa lui Tygodnik Powszechny (ca şi a lui Znak şi Wiez). Sensul acestei lucrări pentru identitatea culturală a fost exprimat cu claritate de marele istoric şi filozof Stefan Swiezawski, autorul excelentului eseu *Etosul politic al Poloniei Jagellonilor*, care codifică valorile legate de "concepţia jagellonă". Aceste valori se regăsesc în bogata muncă literară, ştiinţifică şi de organizare a creatorului Institutului Europei Orientale de la Lublin şi iniţiatorul universităţii polono-ucrainene, Jerzy Kłoczowski. Opera sa monumentală, intitulată *Europa mezină*, istoriseşte crearea reuşită şi durabilă a civilizaţiei ţărilor Europei Centrale. Karol Wojtyła, mai cunoscut sub numele de Ioan

Paul II, s-a copt intelectual în acest cerc de idei, şi-a făcut abilitarea la Stefan Swiezawski. În calitate de şef al Bisericii universale, el depăşeşte cadrul acestui studiu, dar în calitate de purtător de cuvînt neobosit al ecumenismului şi ca personalitate autentic multiculturală, el rămîne nu numai moştenitor al unei tradiţii reînnoite de o generaţie de învăţători, ci chiar formidabila ei încarnare.

Gîndirea politică poloneză modernă s-a constituit şi practicat în sînul grupării *Kultura* [1947-2000] de la Paris, condusă de Jerzy Giedroyć. *Kultura* îşi avea antecedentele mai ales în concepţiile federative ale lui Józef Piłsudski. Totuşi, reînnoirea concepţiei jagellone nu se putea face decît în manieră dialectică, trecînd printr-o critică radicală şi prin respingerea vechii sale componente expresioniste, care şi-a avut continuarea în Polonia interbelică, mai ales prin raportare la minorităţile din Est (ucraineni, bieloruşi, lituanieni) şi care atrăsese deja în epocă criticile lui Jerzy Giedroyć. După război, renunţarea, atît voluntară cît şi simbolică, la tradiţionalele oraşe poloneze Wilno, Lwów şi Grodno a încheiat istoria dominaţiei poloneze în est. Recunoaşterea drepturilor Ucrainei, Lituaniei, Belarus la independenţă, deşi în anii '50 apărea drept o viziune politică utopică, definea totuşi din nou identitatea poloneză. Ea trebuia să ducă nu numai la apartenenţa la comunitatea occidentală, ci şi la relaţii specifice cu vecinii orientali. Aceasta însemna nu numai renunţarea la revendicări teritoriale, ci şi voinţa de a servi binele acestor vecini, înainte de toate independenţa lor politică, dar şi identitatea culturală şi naţională. Nici un alt grup din lume nu a făcut atîta pentru aceste culturi ca editorul *Kulturii*, Institutul literar de la Paris. Era o transformare a concepţiei jagellone, care reînnoia legăturile tradiţionale cu vecinii din Est, transformînd vechea dominaţie în cooperare dezinteresată, pe care catolicii polonezi o numesc "subsidiaritate", iar laicii "fiabilitate". Era în acelaşi timp proiectul unei identităţi poloneze ca "punte", ţară de susţinere şi intermediere, negociatoare şi mediatoare, înţelegînd Orientul în beneficiul Occidentului şi Occidentul în beneficiul Orientului. Nimeni n-a exprimat mai bine această identitate decît excelentul publicist politic al *Kulturei*, Juliusz Mieroszewski, şi nimeni n-a încarnat-o mai bine decît redactorul *Kulturii*, Jerzy Giedroyć, care ar fi fost un preşedinte al Republicii Polone pe măsura epocii sale, dacă această epocă ar fi sosit la timp.

Deşi legenda dinastiei Piaştilor fusese făurită de primul cronicar regal (un călugăr anonim supranumit Gallus, la răscrucea secolelor al XI-lea şi al XII-lea) şi cunoaşterea sa a fost un semn de polonitate, ea nu s-a intensificat cu adevărat decît în secolul al XVII-lea şi nu s-a transformat în "conceptul Piast" decît la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Cînd declinul republicii nobiliare a devenit simţitor pentru "naţiunea sa politică", legenda grandorii a fost din ce în ce mai mult asociată începuturilor Poloniei; cînd au ajuns tot mai greu de respins invadatorii care veneau din toate părţile, vremea fondării statului apăru ca timpul mitic al victoriilor; cînd regii electivi de origine străină eşuară, alegerea "regelui-Piast" a devenit un ideal. Perioada transformării "punţii" renascentiste în "meterez" sarmat corespunde dezvoltării unui exclusivism nobiliar care nu-i considera polonezi decît pe aceia care dispuneau de origine şi profesau credinţa adecvată. Dar adevăratul paradox apare către sfîrşitul secolului al XIX-lea, cînd se ivesc noi mişcări populare şi naţionale. În sînul lor se formează "conceptul Piast", iar doctrina "sîngelui nobil" se transformă în concepţia plebee a "comunităţii naţionale" înţeleasă în sens biologic şi de clan. Aceasta apare în mod evident drept contrapondere la presiunea de aculturalizare naţională exercitată de ocupanţii ruşi şi germani şi la naţionalismele care iau amploare în ţările vecine. O consecinţă a acestei concepţii a "comunităţii de sînge şi de origine" este conceptul de stat-naţiune, în "teritoriul său de origine", "frontierele sale naturale", uniform din punct de vedere etnic şi religios. Iată statul care, conform viziunii naţionaliste, ar fi constituit opera Piaştilor şi care a fost, cu ajutorul condiţiilor imediat postbelice, opera comuniştilor.

Biologia nu este suficientă pentru naţionalismul modern, legat totuşi de o viziune naturalistă a lumii, ea este completată de justificări religioase care asigură că "Dumnezeu este cu noi". Presiunea puterilor costăpînitoare, care se exersa în secolul trecut asupra polonezilor, era atît antinaţională, cît şi anticatolică, ceea ce a contribuit cu certitudine la această legătură culturală numită "polonez – catolic", sau încă "polonez adevărat". În acest model se înscriu trăsăturile caracteristice ale identităţii istorice numită "meterez". Polonia a jucat cu adevărat, fără îndoială, acest rol în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, iar apărătorii săi se considerau drept "ostaşi ai lui Hristos". Dar legenda unui rol de "meterez al creştinătăţii" constant de-a lungul secolelor, anti-islamic

la început, anti-ortodox după aceea şi anti-protestant, în sfîrşit anti-semit, deci versatil interior, este o creaţie a secolului al XIX-lea. Ar putea fi incluse aici manifestaţiile şi represiunile religioase, insurecţiile preponderent anti-ruse, represiunile martire şi chiar victoria împotriva bolşevicilor în cursul bătăliei de la Varşovia, din 1920, numită "Miracolul de la Vistula". Este sigur că o astfel de identitate şi acest tip de identificare, deseori martirologică, au o putere de rezistenţă excepţională şi de nenumărate ori confirmată: la vremea dezmembrărilor, a ocupaţiilor, a represiunilor şi exterminărilor, care n-au lipsit în Polonia. În epoca noastră, această forţă este simbolizată de vestita intrare de la şantierul naval din Gdańsk, viziune contemporană a meterezului, ornată cu portretul papei, locotenentul lui Hristos, şi este încarnată de personajul plebeu, naţional şi catolic, deci "Piast", al lui Lech Wałesa. Stiloul său, purtînd o imagine a Fecioarei, cu care a semnat Acordurile de la Gdańsk, a făcut figură de spadă a "soldatului Mariei". La fel, masa a înlocuit cu mult succes tranşeele.

Aceste două tipuri de identitate se pot transforma în stereotipuri. Dacă e cazul, mai ales atunci cînd este vorba de critici, ele par dominate de caracteristicile lor negative. Apărătorii "meterezelor" au nu numai tendinţe naţionaliste, ci şi fanatice şi fataliste. Psihologia turnului asediat şi teoria politică a complotului, mai ales străin, par a fi articulaţii mereu prezente. În faţa provocărilor adevărate şi a pericolelor imaginare, pricinuite de integrarea europeană şi globalizarea comunicării, aceste articulaţii pot nu numai să întărească, ci şi să ia o formă nevrotică. Imaginea negativă a polonezilor în ţările Comunităţii Europene nu este legată numai de piaţa de muncă, ea se nutreşte şi din stereotipul naţionalismului fanatic, ce solicită fără încetare reparaţia prejudiciilor şi recompensarea meritelor mai mult sau mai puţin imaginare. La extrema cealaltă, promotorii "punţilor" sînt "europeni" declaraţi, dar europenismul lor ia deseori înfăţişarea unui specific polonez, o formă extrem de provincială. Ei îşi poartă "europenitatea" ca pe un fel de costum exclusiv, care-i diferenţiază de ambientalul lor "asiatic", faţă de care au o atitudine gentil paternalistă. Iată de ce ei trezesc neîncrederea compatrioţilor, dar şi, mai ales, a vecinilor lor orientali, cărora nu fac decît să le amintească în exces de vechii "stăpîni polonezi". Stereotipul negativ al polonezilor, care predomină aici, se referă la dominaţia colonială care, fără a fi politică sau economică, se doreşte mereu

culturală. Dacă este adevărat că se cere multă muncă pentru a sparge aceste stereotipuri, nu este totuşi deloc necesar să li se dea un trecut dinastic.

O naţiune nu poate exista fără un sentiment al comunităţii, dar această comunitate este istorică şi nu mitică. Ea este creată de stat, care este o organizaţie politică teritorială, depăşind legăturile genealogice şi diviziunile de clan. Chiar şi limbajul comun, deseori desemnat ca factor fundamental al comunităţii, nu este decît o rezultantă a centralizării statale, standardizată apoi prin scriitură şi imprimerie. Statul polonez a fost creat de Piaşti şi apare în istorie cu actul său de naştere, care semnifică includerea sa în cercul civilizaţiei europene, creştină la acea vreme. Biserica şi puterea, persoana şi familia, dreptul şi scrisul, şcoala şi universitatea, moneda şi impozitele, colectivitatea teritorială şi oraşul — toate aceste elemente sînt consecinţele eminente şi permanente ale acestui act, introduse de Piaşti. Nu există deci nici un motiv să le legăm de ideologizări naţionaliste sub semnul "pămîntului şi sîngelui", sau de mistificările politice ale comuniştilor. Dacă "concepţia jagellonă" a fost construită în aşa fel încît nu este decît pozitivă, aceasta apare într-un fel ca o revanşă faţă de perioada propagandei "conceptului Piast". Această compensare fiind epuizată, este vremea să restabilim adevărul.

Să remarcăm, în concluzie, că Casimir cel Mare [1310-1370] este singurul rege din istoria Poloniei care beneficiază de unanimitate în privinţa supranumelui: el a fondat oraşe, i-a protejat pe ţărani, a codificat dreptul, a normalizat moneda, a înălţat Academia de la Cracovia şi sute de şcoli parohiale. Sub domnia sa, "teritoriul de apărare europeană" a înglobat Polonia — este ceea ce afirmă istoricii, chiar dacă noi sîntem încă departe de aceasta. El este cel care se află la originea valorilor atribuite Jagellonilor şi, cu toate acestea, a fost ultimul rege al dinastiei Piast. Tot în epoca sa, Polonia a devenit multietnică, multiconfesională şi multiculturală, cu locuitori germani în oraşe, privilegii acordate evreilor şi limba ruteană declarată limbă oficială în Rutenia roşie ortodoxă. Polonia Renaşterii, adică Polonia jagellonă, a cultivat, fără îndoială, aceste valori, dar regii săi, după cum scria Paweł Jasienica, aveau o mentalitate de clan, se antrenau în intrigi dinastice, au adus în Polonia ambiţii mari, dar vagi, intenţii dispersate, acţiuni neterminate, o neputinţă decizională şi proverbialul "o să ieşim la liman". Ei

au scos Polonia din oraşele Pomeraniei şi Sileziei pentru a o duce în "stepele sălbatice". Piaştii, dimpotrivă, au fost concentraţi, decişi, au întreprins acţiuni precise şi delimitate, pe care le-au dus pînă la capăt. Pentru a rămîne la stereotipii, Piaştii au fost "occidentali" şi Jagellonii "orientali", Piaştii au fost "europeni" şi Jagellonii "asiatici". Stereotipurile sînt mai rele decît ideologiile, schemele lor suprimă problemele. Totuşi, problemele există în faţa Poloniei şi nici o restaurare a unor idei vechi, fie că provin de la Piaşti sau de la Jagelloni, nu va da roade. Datoria intelectualilor este de a verifica şi rectifica valorile care merită fidelitate şi care vor permite revenirea de pe urma provocărilor lansate Poloniei.

Andrzej Mencwel

Mitologia slavă

Începuturile mitologiei "slave" au fost evocate în capitolul *Originile*. Este cu totul natural ca o comunitate etnolingvistică să nu ajungă să-şi explice identitatea, în interior ca şi în exterior, altfel decît printr-un strămoş comun. Se explicau de asemenea şi similitudinile lingvistice ale comunităţilor etnice prin provenienţa lor din fratrii comune — convingerea unei înrudiri a popoarelor slave a fost popularizată de cronicarii medievali din Praga, Cracovia, Gniezno şi Kiev. Această înrudire servea la explicarea, de multă vreme, a trăsăturilor reale şi imaginare care diferenţiau naţiunile ce vorbeau diversele limbi slave de alte naţiuni. Cu toate acestea, în realitate, aceste caracteristici comune rezultau nu atît dintr-o moştenire comună, cît din condiţii de dezvoltare similare, din contacte durabile, mai ales într-o zonă în care proximitatea lingvistică facilita înţelegerea mutuală şi influenţele reciproce.

Mitologia unei origini comune beneficia de condiţii excelente de dezvoltare în cazul în care exista, sau în care era resimţită, o concordanţă de interese politice între naţiuni care foloseau limbi înrudite. Cu toate acestea, mitizarea fraternităţii şi o retorică adaptată erau folositoare mai ales naţiunilor care puteau cu adevărat să cucerească un rol hegemonic în pretinsa "lume slavă", ca şi pentru naţiunile care-şi

căutau sprijin în conflictele cu naţiunile non-slave. Astfel, mitologia slavă era mai mult sau mai puţin dezvoltată în locurile şi în perioadele în care se profila o ameninţare de marginalizare, chiar de invadare a naţiunilor slave de către cultura germană. În secolele XVI-XVIII, ideea unei lupte comune a popoarelor slave împotriva Turciei (în cadrul unei ligi anti-islamice a statelor creştine) era populară, după cum a fost cazul printre slavii din sudul (manifestarea literară cea mai cunoscută în acest context este *Osman* de Gundulicia') şi estul Europei. În acest din urmă caz, rolul hegemonic a fost revendicat mai întîi de Republica polono-lituaniană şi, după aceea (cam începînd de la Ioan III Sobieski), de puterea în creştere a Rusiei, rezultînd din reculul Imperiului Otoman, dar efectuîndu-se în detrimentul Poloniei.

Diversele forme de "reciprocitate slavă" au fost uneori percepute ca episoadele unui lanţ de apărare continuă a slavilor împotriva presiunii non-slavilor (Józef Pelworf şi succesorii săi). Publicaţiile germane, maghiare, turceşti şi chiar greceşti (cartea lui Alfred Fischel constituia una din poziţiile cele mai solide) le percepeau ca etapele unei expansiuni permanente şi agresive, pe care o acuzau chiar că ar fi dus la Primul Război Mondial. În ţările neslave, ideile de solidaritate slavă sînt deseori calificate retrospectiv de panslavism, ceea ce contribuie la nivelarea diversităţii formelor de panslavism (cultural şi/sau politic, defensiv şi mai mult sau mai puţin agresiv).

În URSS, în sfîrşit, noţiunea de panslavism a fost restrînsă la perioade date şi legate de "clasele posedante", ceea ce trebuia să fie martorul distincţiei dintre politica slavă tîrzie a URSS (mai ales după anii patruzeci) şi un panslavism "reacţionar", funcţionînd în Imperiul ţarilor şi repudiat de însişi Marx şi Engels — ceea ce constituia un risc, deşi perioada de naţionalizare a doctrinei oficiale a statelor comuniste n-a fost lipsită de tentative de limitări teritoriale şi temporale, de importanţa demonstraţiilor anti-panslaviste ale "fondatorilor socialismului ştiinţific". În URSS, şi apoi în statele satelite, se postula o contradicţie fundamentală între "panslavismul reacţionar" pe de o parte, iar pe de alta ideea cooperării forţelor democratice ale naţiunilor slave egale în lupta lor comună împotriva agresiunii externe şi pentru progresul social.

Se uita, sau cel puţin nu se scotea în evidenţă, că ideea democratică şi federalistă a cooperării slavilor nu putea să se dispenseze de un

mesianism la limita rasismului (enumerarea diverselor determinări obiective ale virtuţilor slave nu va schimba nimic din această judecată).

O concepţie mai largă şi generală a panslavismului ca mişcare ce, pentru a cita formularea lui Frank Fadner, propune o afinitate rasială a tuturor popoarelor care folosesc diversele limbi slave ca bază principală a orientării lor politice şi culturale, se raportează la fel de bine variantelor conservatoare, ca şi variantelor liberal-democrate sau revoluţionare ale programelor de unitate slavă în calitate de pretinsă comunitate supra-naţională. Potrivit unei astfel de accepţiuni, panslavismul se diferenţiază puţin de ideea slavă, ale cărei variante, toate, implică existenţa naţiunilor slave, pe cînd versiunea cea mai extremă a panslavismului constă în promovarea ideii slavilor ca naţiune omogenă (ştiind că, în perioade precedente, să vorbeşti de "Slavia" ca "ţară", "naţiune", chiar "rasă slavă", semnifica de cele mai multe ori lipsa unei terminologii adaptate şi nu negarea identităţii naţiunilor particulare). Sentimentul de prestigiu legat de apartenenţa la grupul naţiunilor slave constituie o caracteristică importantă a ideii slave. Independent de caracterul tendenţios al demonstraţiilor lui Franciszek Duchiński (susţinute ulterior într-o altă argumentaţie de antropologul francez Eugène Pittard, de istoricul polonez emigrat Henryk Paszkiewicz şi de numeroşi alţi autori), potrivit cărora ruşii ar fi fino-ugrici puri, care n-au făcut decît să adopte limba slavă, reacţia brutală a Rusiei la acest tip de argumentaţie a fost caracteristică: această reacţie arată că, în pofida experienţelor civilizatoare ale finlandezilor şi estonienilor, înrudirea etnică cu aceştia din urmă a fost resimţită ca inferioară unei apartenenţe slave depline şi pure. Convingerea existenţei unui "mare suflet slav", moştenită de la vechile triburi protoslave cinstite, s-a consolidat. Idealizarea acestora din urmă a antrenat folosirea, de către sectele neo-păgîne, a unor artefacte mitologice pretins slave. Pentru micile naţiuni slave, ca şi pentru poporul dominant, sentimentul de mîndrie reieşit din apartenenţa la puternica lume slavă înzecea mîndria naţională.

În aproape toate variantele panslavismului, este posibil să găsim modificări ale uneia dintre mitologiile de care este vorba în acest capitol: "lumea slavilor" (uneori numai a slavilor consideraţi ca purtători ai "adevăratei" tradiţii slave) constituie un meterez, chiar un bastion asaltat din toate părţile, al moralei tradiţionale şi democratismului, ca

şi al creştinătăţii (în întregime, sau doar a părţii sale "adevărate"). Ideea meterezului sau a bastionului nu exclude ideea de punte, pentru că meterezul servea la propagarea principiilor apărate *ferro ignique* şi/ sau prin direcţia spirituală şi culturală. Mai tîrziu a apărut concepţia ecumenică (în sens larg, deci nu numai religios), de altfel şi mesianică, a lumii slave ca pasarelă între culturi la fel de bogate şi cu influenţe mutuale şi ca regiune ale cărei părţi sînt legate de pasarele între culturi şi între civilizaţii.

Iurai Križanić, iezuit de origine croată, este considerat precursorul ideologiei panslave. Încă din secolul al XVII-lea, el visa la o unificare a slavilor sub regimul ţarilor, care ar fi adoptat uniunea cu catolicismul şi o limbă comună, inventată de Križanić. Fără a vorbi de aspectele nerealiste ale proiectelor ulterioare, pot fi remarcate două memorandumuri ale lui Vassili Karazyn, militant liberal ucrainean (mai cunoscut prin rolul său de fondator al Universităţii din Harkov). El îi scrise în 1804 (în franceză, bineînţeles) prinţului Adam Czartoryski, ministrul afacerilor externe al Rusiei şi prieten al ţarului Alexandru I, pentru a-i sugera crearea unui regat slav de sud, sub domnia unuia din fraţii ţarului. Ceva mai tîrziu, în 1807, prinţul Czartoryski însuşi îi scria contelui Stroganov: "Un sistem federativ al naţiunilor slave este marele şi singurul scop către care ea (Rusia) trebuie să tindă în mod necesar" (G. Luciani, *Societatea slavilor uniţi (1823-1825)*, 1963, p. 27). Cu toate acestea, concepţia unei federaţii egalitare a naţiunilor slave continua să ia amploare în contextul mişcării împotriva absolutismului. Societatea slavilor uniţi şi Confreria ucraineană "Chiril şi Metodiu" făceau parte din aceasta, ca şi visurile pro-slave ale numeroşilor reprezentanţi ai gîndirii independentiste a epocii. Aceasta a întărit ostilitatea ţarului faţă de postulatele teoretice ale ideii slave. Să precizăm că manifestul Confreriei "Chiril şi Metodiu", scris de Mykola Kostomarov, intitulat *Cartea genezei poporului ucrainean* (*Knyha bytiia ukrains'koho narodu*), mărturiseşte despre influenţa, asupra mesianismului ucrainean slavizant, a mesianismului polonez, mai ales a *Cărţii naţiunii şi pelerinilor polonezi* de Mickiewicz. Retorica slavă de care este vorba aici avea un cerc restrîns de partizani şi importanţa sa se situează mai degrabă la nivelul influenţei asupra gîndirii politice ulterioare.

O mişcare panslavistă mai vastă, esenţialmente culturală la început, a fost iniţiată de "deşteptătorii naţionali" (*buditele*) cehi, slovaci, sîrbi,

croaţi, şi în acest mediu au fost elaborate ideologiile sale (Joseph Jungmann, Jan Kollár, Pawel Josif Safarik, pentru a nu-i menţiona decît pe cei a căror influenţă a fost cea mai importantă). Naşterea filologiei slave moderne, al cărei părinte este Joseph Dobrovski, a contribuit la consolidarea concepţiei unei comunităţi slave.

Se subliniază adesea, şi pe bună dreptate, rolul romantismului german, cu a sa absolutizare a spiritului (*Volksgeist*), şi influenţa enormă (deşi tardivă) a lui Herder, care idealiza acest *Volksgeist* şi prevedea un viitor radios slavilor, iar printre aceştia Ucrainei, în calitate de "nouă Elada". De altfel, idealizarea elementelor populare ale culturii era legată de o orientare către popor ca speranţă şi sursă a mişcărilor naţionale, dirijate împotriva pericolului germanizării sau maghiarizării.

Geneza mişcării ilire, şi a variantei mitologiei panslaviste care îi este ataşată, este similară. Vorbind de "oamenii noştri", şeful spiritual croat Ljudevit Gaj se gîndea la toţi slavii. Cei mai mari poeţi sloveni, France Preşern şi Stanko Vraz, cîntau "Slavia". În lucrarea sa de precursor, *Narcotica mitului*, slavistul polonez Maria Bobrownicka sublinia faptul, deseori ocultat, că propagarea culturii "slave" drept cultură exclusiv populară ştergea din conştiinţa naţională elementele tradiţiei universale europene şi favoriza o impresie de non-europenitate, chiar de anti-europenitate a ceea ce era slav. Astfel, "mitul slav" condamna culturile slovenă şi croată la provincialism, detaşîndu-le de o moştenire magnifică legată de participarea la evoluţia culturii Renaşterii şi barocului. În ciuda unei ocultaţii, probabil dorite, a Europei de Est (ca disperant de ne-europeană?...), este greu să negăm complet aceste teze. Dar ar trebui să adăugăm că "trezirea" la viaţă politică a diferitelor naţiuni slave, dominate de elite neslave, ar fi fost imposibilă fără adoptarea noţiunii de slavism. În ceea ce priveşte problema provincialismului, trecerea, totuşi inevitabilă, a literaturii latine în limbile naţionale a constituit un factor din acest punct de vedere. Astfel, magnifica literatură polonofonă a epocii Renaşterii nu constituie decît un revers al medaliei, celălalt fiind format din fenomene cum ar fi îndepărtarea progresivă de la Universitatea din Cracovia a curentelor ştiinţifice europene, în condiţiile naţionalizării lingvistice a culturilor. De altfel, raţionamentele pe bază de "dacă" rămîn mereu subiective.

În ciuda unei voinţe sincere a membrilor mişcării slave de a se cantona la nivel cultural, panslavismul cultural nu putea evita implicaţiile

politice, fie sub formă de proiecte federaliste (liberal-evoluţioniste sau revoluţionare), fie sub forma tendinţelor pan-ruse sau austro-slaviste, iar mai tîrziu chiar ca tentative avortate de a opune panslavismul catolic folosirii ideii slave de către ortodoxia rusă. Prima mare manifestare europeană a postulatelor propriu-zis politice ale naţiunilor slave are loc la Congresul slav de la Praga, din 1848. Cyprien Robert, în lucrarea sa publicată în 1853, intitulată *Lumea slavă, trecutul său, starea sa prezentă şi viitorul său*, definea pan-slavismul ca o "mişcare unitară a popoarelor de rasă slavă" şi distingea în cadrul acestuia trei curente:

1) panslavismul literar;
2) panslavismul politic şi federal al popoarelor;
3) panslavismul oficial şi centralizator de la Petersburg.

Nu este locul aici să detaliem moştenirea slavofiliei ruse ca utopie conservatoare (să amintim lucrarea pe care i-a consacrat-o Andrzej Walicki). Oricum ar fi, ideea fundamentală a panslavismului rus "clasic", exprimată în cartea lui Nikolai Danilevski *Rossia i Evropa* (1871, publicată anterior sub formă de articole), a constituit o dezvoltare a opiniilor slavofile asupra diviziunii esenţiale a continentului în două lumi adverse şi exclusiviste: lumea romano-germanică şi lumea greco-slavă. Rusia, în calitate de conducător politic şi spiritual al lumii slave, trebuia să opună "decadenţei" Occidentului integritatea slavă ortodoxă, spiritul colectivismului ("obščina", idealizată mai întîi de către slavofili, apoi de către populişti, adică de *narodniki*). Sufletul slav şi modul de viaţă slav trebuiau să se exprime prin ortodoxia ruso-bizantină, sub patronajul sfinţilor Chiril şi Metodiu. Slavofilii tîrzii proclamau o simbioză între versiunea rusă a mesianismului slav şi ortodoxia rusă care supravieţuieşte pînă în zilele noastre. După căderea URSS, un mare grup de comunişti ruşi s-au raliat în cele din urmă cercului adepţilor ortodoxiei slave.

De altfel, simpatiile faţă de "fraţii slavi" au fost relativ durabile în sînul mişcărilor naţionale ale slavilor de sud, ale cehilor, slovacilor şi, într-o măsură mai mică, ale ucrainenilor. *Mazurca lui Dabrowski*, imn naţional polonez, a inspirat din plin poemul lui Pavlo Cubynsky: *Sie ne vmerla Ukraina* (*Ucraina încă n-a murit*), care a devenit după aceea imnul naţional, apoi imnul statal ucrainean şi care conţinea un atac

acerb împotriva invadării Ucrainei de către Rusia, evocînd în acelaşi timp cu simpatie lupta naţiunilor slave de sud pentru independenţă şi chemîndu-i pe ucraineni să le imite.

Pe parcursul Primului Război Mondial, propaganda germană a folosit sperietoarea panslavismului, atunci cînd în Franţa se considera că panslavismul ar constitui o contragreutate reală faţă de pangermanism. Anii '920 şi, în parte, anii '930, au constituit o perioadă în care, în URSS, retorica oficială era antislavă, iar antişovină, iar mari slavişti au fost victime ale represiunilor. Dar, în practică, Lenin şi bolşevicii au fost veritabilii realizatori ai idealului şovin panslavist: ei au salvat Reich-ul condus de la Kremlin şi au contribuit la difuzarea "celei mai slave" dintre limbi. Chiar şi în timpul perioadei de dezvoltare planificată a culturilor naţiunilor neruse ale URSS (care a luat în Ucraina forma unei "ucrainizări"), rusa a rămas limba conducătorilor Partidului Comunist şi a întregii poliţii politice (Ceka, GPU, NKVD). În timpul acestei perioade, simpatiile slave au supravieţuit în rîndurile unor emigranţi din ţările slave în statele neslave: le era mai uşor să se înţeleagă reciproc, resimţeau ca pe o problemă comună manifestările de xenofobie ale anturajului lor ne-slav.

Din motive evidente, înainte de război, şi mai ales în timpul războiului, Stalin a ordonat personal revenirea la sloganul unirii slavilor "progresişti" în jurul URSS. Dezvoltarea sentimentelor slave din emigraţie şi din ţările ocupate de Germania, ca şi evaluarea pozitivă, în Franţa şi Statele Unite, a propagării solidarităţii slave (chiar a unui sentiment pozitiv faţă de Rusia bolşevică, în calitate de apărătoare a slavilor), erau întărite de ideologia şi politica anti-slave — din punct de vedere al rasismului şi şovinismului nemţesc pan-german — ale Germaniei naziste.

Pe parcursul ultimelor decenii, unele recidive ale gîndirii pan-slave au persistat în ţările slavofone în care mai existau conflicte cu vecinii sau cu minorităţile ne-slave (în Slovacia şi, în măsură mai mică, în Bulgaria). Din motive evidente, miturile de superioritate din izvoarele slave, din culturile particulare şi din ortodoxia slavă au fost cultivate mai ales în Rusia şi Serbia, şi încă recent în aceasta din urmă. În Rusia contemporană, din momentul în care a fost admisă imposibilitatea reconstruirii întregii Uniuni Sovietice, au apărut proiecte mai realiste ale unei "Uniuni slave", printre care prima a fost uniunea Rusiei cu

Belarus. Panslavismul înţeles în felul acesta, considerîndu-i ca adepţi exclusiv pe ortodocşi (sau partizanii atei ai ortodoxiei!), constituie un pan-rusism evident, diferit de vechiul panslavism universal, care îngloba toate naţiunile slave şi nu servea Rusiei decît în ultimă instanţă, deseori în întîmpinarea intenţiilor şi iluziilor adepţilor săi. Cuvintele "slav ortodox" şi "rus" constituie aproape nişte sinonime pentru noii adepţi ruşi ai ideii slave. Ideea unei naţiuni comune a slavilor ortodocşi reuneşte o mare parte din dreapta rusească (inclusiv aproape toată ierarhia patriarhatului de la Moscova) şi numeroşi politicieni comunişti din Rusia, Belarus şi chiar Ucraina (este totuşi probabil că electoratul comunist este mai apropiat de modelul sovietic decît de versiunea sa pan-slavistă). Partizanii ideologiei euroasiatice sînt împărţiţi: ei au în comun cu pan-slavismul ostilitatea faţă de euro-atlantism, dar înţeleg în general imposibilitatea de a construi Rusia ca putere euroasiatică pe baza unei înrudiri etnice şi "rasiale".

Legat de abuzurile ideii slave, să precizăm că se uită prea adeseori abuzul pe care l-a făcut, la vremea sa, Germania nazistă cu ideea europeană, pe cînd ideologia europeană contemporană constituie o antiteză a rasismului şi şovinismului etnic. Totuşi, chiar dacă adepţii moderaţi ai ideologiei slave protestează cu sinceritate la orice rasism, ideea însăşi de a diviza lumea în slavi — superiori (dacă n-ar fi mai buni, care ar fi sensul slavofiliei?) — şi ne-slavi — inferiori, incită la analogii cu rasismul. Totuşi, să fim toleranţi faţă de retorica slavă în cazurile în care ea ajută contactele dintre indivizi şi dintre state şi cînd este folosită ca factor (chiar dacă n-ar fi decît subiectiv) de propagare şi nu de antiteză a valorilor umaniste universale şi europene. Chiar papa Ioan-Paul II n-a recuzat denumirea de papă slav şi i-a proclamat pe sfinţii Chiril şi Metodiu sfinţi patroni ai Europei, consideraţi deja de Vatican ca patroni ai slavilor în timpul perioadei încercărilor de construire a unui pan-slavism catolic (începînd cu anii '980). Tot aşa se pare că ideologia slavă, chiar şi în versiunea sa şovină, a fost izvor de inspiraţie literară. În ciuda absenţei studiilor comparative ale mişcărilor supra-naţionale, este posibil să afirmăm că ideologia slavă s-a dovedit relativ mai durabilă decît ideologia pan-latină, pan-hispanică sau pan-turanică, fără a vorbi de pan-germanismul discreditat definitiv. Acestea fiind spuse, ideea slavă şi ideologia pan-slavismului au fost întotdeauna fenomene marginale şi au rămas astfel, în pofida temerilor

care s-au manifestat în imensa literatură ştiinţifică şi ziaristică. De altfel, ideea slavă este ancorată mai ales acolo unde a fost ataşată ideii unui exclusivism religios, care s-a dovedit mai peren decît ideea de solidaritate fondată pe înrudirea etnică. În concluzie, în ierarhia identitară, identităţile naţionale sînt superioare identităţilor sub-naţionale, pe cînd în cadrul supra-naţional, europenismul este superior actualmente, în pofida unor excepţii şi deviaţii, slavismului. În ciuda eforturilor unui număr dintre adepţii săi, ideologia slavă în forma sa pură n-a constituit, pe termen lung, un izvor de motivare a acţiunii statelor şi naţiunilor, deşi a fost folosită într-o manieră pragmatică în scopuri politice imediate, şi încă şi mai des în scopuri de propagandă.

În ciuda tendinţelor obiective, oamenii de ştiinţă occidentali, mai ales americanii, continuă să favorizeze concepţia unei comunităţi supra-naţionale slave. Filologii, dar şi numeroşi istorici specializaţi în Europa Centrală şi Orientală şi chiar în partea asiatică a URSS (să nu numim decît revista americană "Slavic Review", care publică deseori articole despre Georgia, Kazahstan etc.), se consideră ca slavişti. În Germania apare un periodic generalist slavist intitulat "Welt der Slaven", deşi un "Welt der Germanen" ar îngloba doar vechile triburi şi nu "lumea contemporană a naţiunilor germanice". Ficţiunea specificităţii unui "suflet slav" şi a existenţei unei lumi slave ca o comunitate supra-naţională şi supra-culturală, perpetuată de slavistică, şi lipsa studiilor asupra implicaţiilor politice ale "ideii slave" nu sînt, fără îndoială, prea periculoase din punct de vedere al efectelor politice, dar pot fi nocive pentru studiile slave în sine, întărind izolarea acestora în faţa unui cadru comparativ mai vast.

Jaroslav Isaievici

MITUL FRONTIEREI
(PUTEM GÎNDI FRONTIERA, CA ISTORICI, DINTR-O PERSPECTIVĂ MAGHIARĂ?)

Obiectivul acestei contribuţii este de a pune bazele unei înţelegeri istorice a folosirii noţiunii de frontieră în Ungaria fasonată prin Tratatul de la Trianon. Semnat la 4 iunie 1920 şi pus în vigoare începînd cu 26 iulie 1921, acesta este prezentat ca momentul de ruptură dintre o Ungarie milenară şi carpatică şi o Ungarie trunchiată. Cele trei sate atribuite Cehoslovaciei prin Tratatul de la Paris din 10 februarie 1947 (pus în execuţie începînd cu 15 septembrie 1947) nu schimbă în mod semnificativ datele problemei, aşa încît întrebările noastre ţintesc şi asupra perioadei de după Cel de al Doilea Război Mondial.

Frontiera este, într-adevăr, o realitate evolutivă şi în acelaşi timp o referinţă mitizată în sensul că, pe de o parte, i-a fost atribuit un trecut glorios, ca linie de despărţire statală, ceea ce trimite la proiectarea în trecut a statului contemporan, iar pe de altă parte, în sensul în care acestei reconstituiri a trecutului îi corespunde o căutare de legitimare foarte actuală, care mizează pe opoziţia dintre al nostru şi al celorlalţi.

Reflecţia se înscrie de asemenea în timpurile îndepărtate, pentru că face trimitere la miturile de origine, la cele asociate meterezelor creştinătăţii, la secolul de aur şi la distincţia familiar/străin, pentru a relua termenii folosiţi în introducerea lui Michel Masłowski. În plus — şi, din păcate, este un punct care, din motive tehnice, nu poate fi decît schiţat în acest volum — mitul frontierei este legat de o iconografie puternică, care-şi are propria eficacitate.

Cele două referiri cartografice reţinute merită o prezentare. (Datele complementare relativ la cele două hărţi sînt regrupate la sfîrşitul contribuţiei, în nişte anexe.) Avem, pe de o parte, *Harta Ungariei dinaintea şi de după Trianon*, difuzată în mii de exemplare la Budapesta în anii '990. Este un facsimil al hărţii publicată de guvernul maghiar după tratat. Ea este inscripţionată în franceză, engleză, germană şi maghiară şi extrem de simplă: ţara, aşa cum rezulta de pe urma Tratatului de la Trianon, este prezentată în alb, în afară de cîteva forme de relief în nord-est, de împrejurimile lacului Balaton şi de regiunea Pécs, celelalte zone ale fostei Ungarii regale definite în 1867 (deci şi Croaţia, care a

primit în 1868 un statut particular în urma unei forme de compromis intern al regatului Ungariei) sînt gri, ceea ce se accentuează în România şi Slovacia prin umbrele corespunzătoare ale arcului Carpaţilor. În sfîrşit, conturul vechiului regat al Ungariei are şi el un fond alb, alterat de reprezentările orografice. Harta este cu atît mai lizibilă cu cît singurele inscripţionate sînt numele de localităţi, numele cîtorva masive muntoase, numele comitatelor maghiare, numele statelor (în franceză) şi unele regiuni (în maghiară: Bosznia, Szerbia, Erdély [Transilvania] sau provinciile cisleitane Stájerorszag [Stiria], Bucovina...). Albastrul este rezervat lacurilor Fertö [Neusiedler See] şi Balaton şi Adriaticii, singura mare care figurează pe harta principală (la scara 12.500.000, spre deosebire de o hartă la o scară mai mică, de văzut planşa finală). Fluviile şi rîurile principale fiind redate prin linii negre, trăsăturile roşii sînt cele care ies în evidenţă, iar acestea trimit la căile ferate şi la frontierele politice (trăsătură roşie continuă şi groasă pe o linie neagră punctată pentru frontierele din 1920 şi liniuţe roşii mai puţin groase pe o linie neagră formată din liniuţe alternînd cu puncte negre pentru Ungaria din perioada 1867-1918). Această hartă dă socoteală de o toponimie esenţial maghiară, cu excepţia numelor ţărilor deja citate şi a cîtorva locuri (mai ales în Croaţia), ale căror nume sînt redate în limba locală majoritară între paranteze, sub numele maghiar. Nici una din ţările învecinate nu apare cu teritoriul complet, iar mica hartă a Europei lărgite nu le trasează frontierele.

În vreme ce această primă hartă a beneficiat de o largă difuzare, cealaltă hartă reţinută n-a cunoscut o difuzare pe măsură. Ea a fost aleasă pentru a însoţi o lucrare de Mária Ormos, destinată unui public şcolar, pentru a ilustra repartiţia fostelor teritorii maghiare potrivit Tratatului de la Trianon (de fapt, odată reglată afacerea de la Sopron prin plebiscitul din decembrie 1921). Toponimia (în maghiară) nu este prezentă decît pe fostul teritoriu ungar (1867), pămînturile vecine fiind colorate în galben pal. Frontierele din 1920 sînt trasate cu linii roşii, fostele limite ale Ungariei prin liniuţe negre. Ceea ce caracterizează această hartă, în scopul simplicităţii evocate pentru exemplul anterior, este relativa complexitate care rezultă din folosirea unui degradeu de culori (de la violet închis la alb) pentru a da seamă de starea populaţiei maghiare pe arondismente [járás]. Complexitatea este limitată, căci principala zonă violetă corespunde teritoriului Ungariei din 1920,

cu cîteva intrînduri sau proeminenţe. Mai există pe lîngă aceasta şi ţara secuilor în estul extrem al Transilvaniei. Dar simplicitatea este exclusă, căci în Ungaria creată de Trianon există zone în care maghiarii nu sînt majoritari şi, de asemenea, pentru că dacă logica concentrică domină, ea nu exclude alte fenomene. Astfel, sare în ochi amestecul etnic din regiunile Budapesta sau Pécs, de exemplu.

Aceste date preliminare fiind prezentate, este posibil să facem cîteva remarci privind trăsăturile ce caracterizează mitul frontierelor pe baza primei hărţi.

Diferenţa dintre legendele germane şi maghiare, pe de o parte, şi franceze şi engleze, pe de alta, este netă în ceea ce priveşte textele înscrise în josul hărţii. Fosta Ungarie, sau Vechea Ungarie, devine Grossungarn sau Nagy-Magyarország [Ungaria-Mare], ceea ce corespunde unei vechi tradiţii, comună cu a Poloniei, din care o parte era numită Polonia Major, echivalentul lui Magna Hungaria. Adjectivul trimite aici nu la mărime, ci la vechime, ceea ce nu are echivalenţă occidentală. În vremea aceasta, folosirea termenului de Großdeutschland nu are, totuşi, aceeaşi conotaţie. Cu toate acestea, în cele patru limbi, Ungaria definită de tratatul din 1920 este numită mutilată (Mutilated Hungary, Rumpfungarn, Csonka-Magyarország). Legitimitatea revendicată trece prin referirea la timpurile apuse, pe de o parte, şi prin geopolitică, pe de alta. Într-o viziune similară, dînd aceeaşi culoare întregului contur, inclusiv restul monarhiei danubiene, autorii hărţii neagă statutul infra-statal al Ungariei din 1867-1918 şi lasă să se creadă într-o continuitate spaţio-temporală cu Ungaria medievală, ceea ce este mincinos. Aşa după cum amintea Mária Ormos în 1999, Ungaria n-a dispus, între secolul al XIX-lea şi 1921, nici de un loc pe hartă, nici de suveranitate statală din punct de vedere al dreptului internaţional. Or, voinţa de a da la rindea trecutul infra-statal este prezentă încă de la sfîrşitul Primului Război Mondial. Istoria reprezentărilor artistice ale istoriei abundă de exemple în acest sens, printre care soarta monumentului ridicat în memoria generalului austriac Heinrich Hentzi, mort în 1849, apărînd Buda în faţa forţelor independentiste maghiare. Acesta a fost demontat la 1 noiembrie 1918 (deci în timpul revoluţiei margaretelor, dominată de personalitatea contelui Károlyi), apoi, cu acordul autorităţilor horthyste, vîndut la licitaţie la 7 februarie 1920, deci cu mult după căderea Republicii sovietelor lui Béla Kun.

Voinţa de a grava pe durată lungă vechile limite influenţează de asemenea perceperea noilor frontiere. Ceea ce duce la atribuirea către Ungaria a unei suprafeţe nesigure (92.916 km² semnalaţi, contra a 92.963 ai Máriei Ormos şi, după datele din 1920, corespunzînd tratatului, 92.607 km², apoi cele din 1930, 93.073 km²), pentru că au existat modificări diverse, printre care principala privind Burgenland-ul actual sau Ungaria occidentală, în terminologia din 1920 (zona Sopron/Ödenburg, 362 km²). Istoria schimbărilor ulterioare este puţin cunoscută chiar şi în Ungaria, unde lucrări recente asupra delimitării frontierelor au adus aminte că negocieri cu ţările învecinate duseseră la schimburi de teritorii şi/sau de populaţii, mai ales înaintea demarcaţiei (terminată în 1923). János Sallai indică (într-o teză susţinută la Debrecen) că Ungaria a cîştigat, după 1923, 10.014 pogoane cadastrale (un pogon echivalînd cu 0,57517056 ha, adică 0,00575 km²) de la Cehoslovacia, 16.947 de la România, 34.000 de la Iugoslavia şi 19.756 de la Austria.

Analizînd a doua hartă, aceea folosită de Mária Ormos, se remarcă, spre deosebire de impresia limitelor clare şi eterne oferite de prima hartă, că în anumite porţiuni ale teritoriului naţional din 1923 ungurii erau minoritari, potrivit rezultatelor recensămîntului din 1910: Sopron şi împrejurimile sale, o zonă la vest de Szekszárd şi la nord-est de Pécs, unde minele atrăseseră germani, o zonă germană la sud de Poszony/Bratislava, un soi de fîşie în care erau foarte prezenţi slovaci şi români, pe axa Crişului (Körös) Alb la nord-vest de Arad (România), şi în nordul Budapestei, în direcţia Esztergom şi mai la vest. La fel, în ţările învecinate sînt cîteva zone în care ungurii, în 1910, reprezentau mai mult de 90% din populaţie, potrivit recensămîntului: 1) în Slovacia, mai ales Csallóköz (zisă şi Insula cu secară, Zitny ostrov, Schüttinsel), cu prelungire către Komarno/Komárom, şi mai multe zone de frontieră mai la est, mai ales la sud de Rimaszombat/Rimavská Sobota, apoi în Rutenia, de-a lungul frontierei; 2) cu România acest fenomen este mai puţin frecvent de-a lungul frontierei: mai ales în comitatul Satu Mare (Szatmár), trei zone, printre care Nagyvárad/Oradea în Bihor, şi în sfîrşit zona dintre Arad şi frontieră, sau încă nord-estul Banatului românesc. Nu revenim aici asupra zonelor maghiare aflate în enclavă în Transilvania (mai multe oraşe, printre care Kolozsvár/Cluj, ţara secuilor); 3) Voivodina cuprinde şi ea o importantă zonă

majoritar maghiară în jurul localităţii Zenta/Senta (şi mai puţin net se regăseşte acest fenomen la frontiera slovenă); 4) în Austria, doar comitatul Moson pare să aibă o zonă majoritar maghiară, dar, ca şi pentru Slovenia, nu este vorba de o regiune populată cu mai mult de 90% unguri.

Această a doua hartă are deci marele merit de a relativiza nedreptăţile etnice ale Tratatului de la Trianon şi nu figurează menţiunea de Ungaria mutilată. Ea nu ne oferă totuşi informaţii privind existenţa cuplurilor mixte, sau încă a practicilor religioase multiple în sînul unui grup naţional, nici chiar a naturii sentimentelor de apartenenţă naţională, în plină mutaţie între 1867 şi 1920... Dar aceste fenomene sînt foarte greu de cartografiat şi simpla prezentare la scara arondismentelor a rezultatelor recensămîntului din 1910 îţi permite să înţelegi în ce măsură frontierele din 1914 erau departe de realităţile etnice, în asemenea măsură că în Croaţia sînt zone în care nici un singur locuitor nu se declară de limbă maternă maghiară.

Întrebarea care pune bazele acestui expozeu este următoarea: acest mit al frontierelor, care voia ca linia din 1867 să fie în acelaşi timp naturală şi absolută, n-ar fi cumva purtător de schizofrenie, adică, în cazul nostru, de un fel de dublă identitate maghiară, atît pură sau profundă (mélymagyar) cît şi integratoare, ceea ce deja este contradictoriu, cît şi, în acelaşi timp, sprijinindu-se pe opoziţia dintre spaţiul maghiar şi spaţiile înconjurătoare? Şi în contrapunct vine interogaţia asupra evoluţiei către o viziune mai puţin dihotomică a destinului ungar (altfel spus, inserţia acestuia într-un context regional fundamental ne-ostil).

Constatările de pornire sînt de patru feluri.

1) Istoria noţiunii de frontieră aşa cum s-a dezvoltat ea în Ungaria este foarte deosebită. Ea nu se apropie decît parţial de evoluţia constatată în Franţa. Raportul dintre frontierele militare, politice şi culturale este aici diferit de ceea ce se vede în Europa Centrală, după cum a arătat Jean Nouzille. Cele cinci idei avansate aici nu vizează decît sublinierea decalajelor dintre o memorie care asociază regatul milenar şi frontierele milenare cu realităţile.

– Frontierele din secolul al XI-lea pînă în cel de-al XVI-lea (pentru a nu ne urca pînă la 895/896, data instalării ungurilor dincoace de Carpaţi) au fost, la început, inexistente ca linie, pentru că era vorba de

no man's land (*gyepü*), şi că, după aceea, diferenţa între delimitarea proprietăţilor nobiliare şi frontierele de stat n-a fost clar stabilită. Periferiile moldavă şi valahă s-au născut de altfel ca povîrnişuri protectoare ale Ungariei după invazia mongolă şi s-au separat încetul cu încetul de regatul ungar. Prinţul Dracula, mort în 1476, pe cînd apăra interesele maghiare, este un bun exemplu al întrepătrunderilor legăturilor de vasalitate cu interesele de stat între Valahia şi Ungaria. Nu poţi face atunci din Carpaţi o frontieră politică sau pur şi simplu naturală. Această lentă separare între marginile orientale ale Ungariei s-a făcut într-o mişcare dintre cele mai complexe, care explică cele cîteva luni de putere asupra celor trei principate (Moldova, Valahia, Transilvania) ale lui Mihai Viteazul, în 1600. Un episod care marchează sfîrşitul unei perioade bazată pe regate care asociau la conducerea lor regele şi aristocraţia (ceea ce explică posibilitatea pentru unii mari prinţi de a se înălţa la un statut politic cu mult mai greu de imaginat într-un mare regat occidental, cel puţin dacă uităm fragilitatea puterii regale manifestată în timpul Frondei în Franţa, de exemplu). Începutul mişcării naţionale române este cu mult mai tîrziu.

– Mitul meterezului creştinătăţii în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea este cu mult mai complex decît ceea ce a ajuns pînă la noi. Voinicilor şi vitejilor unguri care încercau să salveze Europa de invazia musulmană cu spada le-a urmat, în spiritul Reformei, ideea unei ţări alească de Dumnezeu pentru a-i suporta trăsnetele, dar care, dacă se va căi cum se cuvine, va fi salvată graţie purificării. Această răsturnare foarte interesantă nu poate fi evocată fără a aminti că, în aceeaşi vreme, se constată un interesant împrumut maghiar din tradiţia turcească (mitul mărului de aur, care simbolizează puterea, dominaţia eternă). Ruptura dintre lumile creştină şi musulmană nu este deci radicală. Iar nobilimea ungară a fost foarte divizată, cauza naţională putînd fi susţinută în alianţă cu Turcul sau cu Habsburgii.

– În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, austriecii, care au în sarcină frontiera maghiară cu turcii, deţin puţine informaţii precise, iar cartografia militară este lacunară. De-abia o dată cu pacea de la Karlowitz, în 1699, delimitarea graniţelor prinde consistenţă, dar menţinerea provinciilor frontiere militare pînă în secolul al XIX-lea arată îndeajuns că frontiera rămîne o suprafaţă şi nu o linie, inclusiv din punct de vedere administrativ.

– Chiar şi între Polonia şi Ungaria există, pînă la începutul secolului al XX-lea (este vorba în cazul dat de Galiţia sub tutelă austriacă), dezbateri care au avut mai tîrziu urmări între Slovacia şi Ungaria (Javorina). Această afacere privind graniţa dintre Slovacia şi Polonia nu a fost reglată în detrimentul acesteia din urmă decît la 11 februarie 1924, prin conferinţa ambasadorilor. Conflictul secular fusese totuşi tranşat, între Ungaria şi Galiţia, de un tribunal internaţional reunit la Graz, în 1902. Acest diferend urcă pînă în perioada 1412-1772, cînd acest teritoriu a fost sub tutelă poloneză, ca urmare a unui împrumut al regelui Poloniei către Sigismund de Luxemburg, regele Ungariei.

– Complexa istorie administrativă maghiară face ca pînă şi limitele Transilvaniei să nu fie uşor de stabilit în partea cîmpiei maghiare, fără a vorbi de aceea a Ungariei de Sus, care a dat naştere Slovaciei.

În cazul Transilvaniei, distrugerea identităţii sale regionale/provinciale este o alegere deliberată a direcţiei politice maghiare în 1867, la fel ca şi pentru Banat. Aceasta explică în parte dificultăţile provocate de ruptura din 1918-1920. Numărul din septembrie-octombrie 2000 al revistei liberale "Beszélö" ["Interlocutor"] — care a luat fiinţă sub formă de samizdat, în 1981 — dă cuvîntul revistei "Provincia", o iniţiativă a intelectualilor români şi maghiari din Banat şi Transilvania, care încearcă să reafirme identitatea acestor regiuni în faţa etatismului agresiv care, începînd din 1867, a distrus bazele juridice ale existenţei provinciei care era Transilvania, pentru a o transforma într-o serie de comitate fără alte legături între ele decît capitala de-atunci, Budapesta. Potrivit acestei optici, transferarea capitalei la Bucureşti n-a schimbat nimic. Cu toate acestea, centralismul n-a reuşit să sfărîme identităţile regionale, după cum vedem în cazul Timişoarei şi al Banatului, care au avut un rol aparte în sfîrşitul lui Ceauşescu, sau al Transilvaniei.

Aceste cinci puncte, care, desigur, nu vizează exhaustivitatea, arată că noţiunea de frontieră eternă, chiar milenară, evocată foarte des după sfîrşitul Primului Război Mondial, este rezultatul unei lucrări a memoriei, care neglijează percepţiile anterioare.

2) Frontiera fixată prin tratatul de pace n-a fost acceptată în Ungaria, în momentul semnării acestui act oficial, de nici o forţă politică, de la comunişti (atunci deja în clandestinitate) pînă la forţele cele mai contra-revoluţionare. În acelaşi timp, puterea de atunci trimite delegaţi

care semnează tratatul, iar regentul Horthy n-a putut fi regent decît graţie bunăvoinţei aliaţilor victorioşi (mai întîi a francezilor, apoi a anglo-americanilor, în principal). De la începutul anilor '920, raportul dintre voinţa revizionistă şi acceptarea frontierelor Trianonului (pentru a folosi exprimarea ungurească) este foarte complexă. Astfel, începînd din 1920, Horthy şi unii militari francezi preconizează un parteneriat strategic în schimbul nu al unor modificări profunde ale frontierei în ansamblu, ci al unui acces strategic la Galiţia poloneză şi mai ales al unui sprijin în transformarea ţării în nod strategic şi economic al Europei Centrale, într-o perspectivă antibolşevică.

Se pare deci că revendicările revizioniste oficiale sînt departe de a fi continue, coerente, şi că frontiera este, în politica externă, un element a cărui folosire este condiţionată de celelalte elemente care, împreună cu acesta, îi conferă Ungariei dimensiunea sa strategică şi rangul în Europa Centrală, cel puţin în ochii conducătorilor.

În plus, trebuie notat că, după 1947, a devenit imposibil de formulat o cerere oficială de revizuire, pe de o parte din cauză că tratatul fusese semnat, iar pe de altă parte, şi ceea ce cîntăreşte mai greu, pentru că presiunea exercitată de vecini asupra minorităţilor maghiare şi de către URSS asupra ansamblului regiunii interzicea formularea unor solicitări de acest tip, chiar în privinţa Iugoslaviei renegate începînd cu 1948. Invers, ţărilor învecinate le era atunci imposibil să revendice teritorii ungureşti. Apoi, o dată cu încheierea tutelei sovietice, a existat o foarte scurtă perioadă de vag. Lansarea ideii pactului de securitate de către Franţa, sub impulsionarea guvernului Balladur, a deschis calea, timp de cîteva săptămîni, ideii unei posibile modificări de detaliu a frontierelor maghiare în anumite locuri. Foarte repede această opinie a fost complet abandonată şi, în numele Tratatelor de la Trianon şi de la Paris (1947), frontierele actuale au fost confirmate prin acorduri bilaterale.

3) Din punct de vedere al opiniei publice, al acţiunii neoficiale, chiar dacă ea a fost susţinută adesea de conducători care erau în guvern, revendicarea a fost deseori mai simplă şi s-a agăţat, după 1920, fie de frontierele dinainte de război, fie de ideea de frontieră etnică. La acest nivel trebuie să contăm mai ales pe realitatea familială şi rupturile psihologice provocate de traseul frontierelor, pentru că mobilitatea în

sînul fostei Ungarii a fost destul de importantă şi astfel numeroşi fraţi şi surori, de exemplu, au fost despărţiţi. O altă dimensiune paralelă: funcţionarii unguri care lucrau în zone devenite străine au ales de foarte multe ori să se replieze în Ungaria de după Trianon, din raţiuni existenţiale evidente. Harta lor mentală fiind diferită deseori de cea a familiilor evocate mai sus.

Revendicările revizioniste neoficiale sînt mai puţin clar definibile decît cele care sînt formulate de stat, dar ele persistă în ciuda evoluţiei de după Cel de-al Doilea Război Mondial. Cu toate acestea este greu să li se dea un statut clar. Este sigur, totuşi, că după 1989 ele au devenit cu totul marginale în opinia publică şi că se constată chiar fenomene de respingere în faţa fluxului de maghiari veniţi din ţările vecine pentru a se instala în Ungaria. Mai mult de 100.000, fără îndoială, din anii '980 încoace.

4) După ce am evocat realitatea evoluţiei limitelor politice de stat şi repunerea în discuţie oficială, apoi oficioasă, a frontierelor fixate în 1920 şi după aceea, e cazul să înţelegem raportul dintre frontieră, atît de puternicul simbol al Ungariei milenare care, sub forma sa cartografiată, este una din imaginile de referinţă ale conştiinţei naţionale, şi dimensiunea mitologică a politicului. N-am putea prezenta aici o abordare completă a chestiunii. Este totuşi posibil să relevăm cîteva puncte cheie.

În planul a ceea ce Jan Assman a numit memoria culturală, putem nota că transmiterea din generaţie în generaţie a memoriei frontierei funcţionează încă şi în zilele noastre, ca şi acum două mii de ani, cel puţin parţial. Tinerele generaţii trăiesc frontierele de dinainte de 1920 ca pe o amintire şi ideea revizuirii le este complet străină. Aceasta nu împiedică însă canonizarea cartografică a mitului Ungariei milenare. Dar pentru a înţelege importanţa şi miza unei astfel de canonizări, trebuie să recurgem la un alt demers.

Se poate ca lucrările lui Béla Marián şi Ildikó Szabó să ofere o pistă interesantă. Aceşti sociologi constată, într-adevăr, că în timpul alegerilor legislative din 1998, din Ungaria, au fost fixate noi reguli ale jocului. De acum înainte marile partide nu mai pun în faţă ideologia, ci joacă pe cartea sentimentelor, iar din partea lor alegătorii au răspuns la campaniile bazate pe simboluri, pe alegerea termenilor folosiţi de

către partide. Or, în cazul alegerilor din 1998, linia principală de demarcaţie s-a format în jurul ideii socialism/antisocialism, ceea ce i-a marginalizat pe liberali şi a dat iluzia unei victorii conservatoare, pe cînd tabăra învingătorilor (dominată de Alianţa tinerilor democraţi — partid civic al lui Viktor Orbán) este foarte compozită. Totuşi această iluzie pare să se traducă printr-o politică simbolică ce repune în faţă Ungaria milenară şi frontierele sale atît de bine cartografiate. Funcţionarea simbolului este netă, aceea a mitului, oricare ar fi definiţia care i se dă, mai puţin.

În punctul acesta trebuie să evocăm perspectiva europeană. Ungaria este deja pe cale să se pregătească pentru intrarea în mecanismele Schengen, deci să schimbe total logica gestiunii frontierelor. Această realitate l-a adus pe primul ministru Orbán, în cuvîntarea sa din 15 martie 2001, să încerce să facă sinteza între Ungaria milenară şi maghiarii rezistînd la toate atacurile externe şi să prezinte integrarea europeană ca mijlocul de a ajunge rapid la reunificarea tuturor ungurilor. Din punct de vedere al reflecţiei noastre aici, această luare de poziţie dintre cele mai optimiste pe calendarul extensiunii Uniunii Europene către Ucraina sau România, Serbia... arată în ce măsură simbolul frontierelor milenare funcţionează încă, în situaţia în care mitul naţiunii carpato-danubiene nu poate fi abandonat. Este, fără îndoială, ceea ce explică proiectul de lege dezbătut, cu începere din aprilie 2001, în Parlamentul maghiar, în vederea permiterii statului maghiar să acorde un statut aparte cetăţenilor din ţările învecinate care ar face dovada apartenenţei lor la minoritatea ungară.

Concluzie

Istoria şi ştiinţa politică au obligaţia să examineze într-o manieră critică părţile componente ale ideologiilor şi gîndirilor politice. În Europa Centrală, delimitarea statelor este destul de volatilă în ultimele trei secole. Invers, toate mitologiile naţionale au determinat frontiere istorice ideale, iar mitului maghiar prezentat aici i-ar putea fi comparate cele care au apărut la iveală în toate statele vecine. Totuşi, caracterul naţional al unei populaţii nu este nici univoc, nici stabil (la fel este

situaţia identităţilor naţionale din Iugoslavia dinainte de 1980 şi după, prin căsătoriile mixte, exodul rural...). Astfel, pentru Slovacia de dinainte de 1914, Elena Mannová şi Roman Holec afirmă, în a lor istorie a Slovaciei: "Loialitatea confesională, socială şi regională a fost mai importantă în conştiinţa colectivă a slovacilor decît dimensiunea etnică". Studiul lui Jean-Léon Muller despre soarta germanilor din Ungaria după 1945 confirmă mobilitatea populaţiilor şi complexitatea acestor fenomene. Căci în Europa Centrală nu există trecut glorios mono-etnic în stare pură. Toate oraşele erau locuri de trecere şi de amestec al limbilor, religiilor, reţelelor comerciale sau politice. Unele naţiuni sau grupuri nu sînt (fără excepţie) în situaţia de a revendica un teritoriu exclusiv (evrei, germani, rromi, armeni, bulgari, slovaci... în Ungaria actuală). Dar aceste identităţi intră ele în contradicţie cu apartenenţa cetăţenească la statul ungar? Mitul bazinului Carpaţilor maghiari într-un sens naţional şi nu feudal este astăzi eficace (cel puţin în aparenţă şi în unele momente) din punct de vedere electoral, dar nu mai poate răspunde nici la realitatea fluxurilor transfrontaliere, nici la dezvoltarea cooperărilor regionale infra-statale, nici la calendarul lărgirii Uniunii Europene. Or, nu există acum vreo reprezentare simbolică, şi mai ales cartografică, a cooperării multinaţionale şi pluri-culturale în zonă, pe cînd impactul cartografiei naţionale tradiţionale rămîne foarte puternic. Două secole de istoriografii naţionale (şi eşecul patriotismului imperial transnaţional predicat de Habsburgi în secolul al XVIII-lea) lasă urme. Şi va trebui, fără îndoială, să aşteptăm, înainte de a fi posibil, chiar pe planul studiilor cu caracter ştiinţific, să depăşim opticile naţionale, inadecvate pe multe planuri. Este totuşi condiţia supravieţuirii culturilor naţionale locale, după cum o arată preocupările deja citate ale intelectualilor transilvăneni sau bănăţeni.

Descrierea documentelor citate

Harta 1: *Hartă a Ungariei dinainte şi de după Trianon*. Titlul maghiar al hărţii este *Magyarország a trianoni békeszerzödés elött és után*. Originalul a fost publicat de Oficiul Regal de Stat de Cartografierii (M. Kir, Állami Térképészet, M.23/.929.B) după plebiscitul din zona

Sopron, fără îndoială pe la 1923. Versiunea care circulă în 2000 a fost reimprimată de HOGYF Editio la Budapesta, şi aici fără dată (60 x 40,1 cm, ISBN 963 8484 23 3 CM). Scara indicată este 1/25.000 (1 cm = 25 km). O hartă dublă de aceeaşi natură, purtînd acelaşi titlu, la acelaşi editor, este datată de Library of Congress în 1923 (probabil) şi datează din 1999 (scara 1:3.500.000). Numele capitalelor comitatelor de acum înainte din afara Ungariei sînt subliniate.

La harta principală este adăugat în colţul din stînga sus un cartuş (de format dreptunghiular — 12 x 8 cm — cu colţul de sud-vest rupt) cu o hartă a Europei cuprinzînd insulele britanice, Irlanda, Portugalia, partea esenţială a Mării Mediterane, Ciprul, toată Marea Neagră, Rusia pînă la meridianul Volgogradului şi chiar puţin mai la est, iar în nord golful Botniei, pînă pe la latitudinea Vaasa. Mările sînt în albastru, pămînturile în alb, în afară de noua Ungarie (haşuri roşii strînse). Marile fluvii sînt însemnate cu linii negre şi singurele frontiere politice sînt cele ale Ungariei din 1920 (linie neagră continuă în jurul zonei haşurate) şi acelea ale Ungariei din 1867 (cu puncte negre), cîtă vreme limitele statului austro-ungar nu sînt trasate. Ungaria din 1920 pare astfel a se afla la intersecţia diagonalelor dreptunghiului ciuntit, mai ales dacă luăm în consideraţie un colţ sud-vestic puţin decalat către sud.

Harta 2: Ea este extrasă din Mária Ormos, *Magyarország a két világháború korában (1914-1945)* [Ungaria în epoca celor două războaie mondiale], Debrecen, Csokonai Kiadó, 1998. Hărţile au fost furnizate de Cartografia. Harta care ne interesează este lungă de 20,8 cm şi înaltă de 12,4 cm în partea stîngă (vest). La est de Morava sîrbă bordura hărţii revine către nord-est într-o dreaptă care urmează înclinarea axului carpatic pînă la meridianul Sighişoarei, apoi marginea hărţii urmează din nou axa vest-est, cînd înălţimea nu este mai mare de 9,5 cm (deci la est). Scara enunţată este de 1/5.000.000. Titlul acestei hărţi este *Magyarország felosztása a trianoni szerzödés szerint (1920, VI, 4)* [Împărţirea Ungariei potrivit Tratatului de la Trianon]. Sub această hartă principală figurează trei hărţi detaliate mai reduse: una înfăţişează concepţiile cehe ale împărţirii Ungariei înaintea negocierilor de pace, alta revendicările teritoriale române şi sîrbe înaintea acestor negocieri, şi, în sfîrşit, ultima, ceva mai mare, reprezintă Ungaria şi vecinii săi după 1920, cu mici cartuşuri care precizează numărul de

kilometri pătraţi şi de locuitori recuperaţi pe seama Ungariei de la 1867, ca şi componenţa etnică a acestor populaţii, conform recensământului din 1910.

Paul Grandvohl

BCUAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul III

SECOLUL DE AUR

"... come la fenice
Rinasce dal broncon del vecchio alloro
Cosi nasce dal ferro un secol d'oro."

Jacopo Nardi, *Canti*

Atunci cînd este vorba să extragem mîndria dintr-o epocă deosebit de strălucitoare, uzanţa se complace în a ignora nuanţa dintre "epoca de aur" şi "secolul de aur". Latinii contemplă epoca de aur (*aurea ætas* a lui Ovidiu, *aurea sæcula* a lui Virgiliu sau *aureum sæculum* a lui Tacit) în imaginea hipnotică pe care le-a transmis-o Hesiod: aceea a unei lumi bucolice, în care domneşte inocenţa şi fraternitatea. Sub imperiul lui Saturn, această Arcadie pre-civică se sustrage timpului oamenilor. Dimpotrivă, secolul de aur (*sæculum auraeum*) salutat de Horaţiu există sub regimul lui Apollon. El desemnează o întreprindere civilizatoare, restauraţia augustiană, a cărei propagandă nu ascunde caracterul prometean: depăşind haosul fecundator al lui Saturn, spontaneitatea naturii şi a societăţii, acest al doilea secol de aur este acela al maturităţii şi al legilor. Voltaire se alipeşte acestei din urmă dimensiuni, rezervînd denumirea de "secol" acestor "vremuri eroice în care artele au fost perfecţionate şi care, servind de epocă grandorii spiritului omenesc, sînt exemplu pentru posteritate". Europa Centrală împrumută foarte natural din aceste diferite registre. "Anarhia poloneză" sau "husitismul" ceh fac trimitere cu uşurinţă la o epocă de aur saturniană. Domnia lui Carol IV, rege al Boemiei şi împărat roman, pentru că ne propune

un "Părinte al Patriei" şi o *renovatio imperii* înscrisă în timp, se înrudeşte cu "secolul de aur" cîntat de Horaţiu, "secolul lui August". Mişcarea Solidarnosć, în sfîrşit, trimite la sensul iniţial de *ætas* şi de *sæculum* — care riscă să se confunde —, acela de "generaţie". Dacă aceasta a refăcut legătura cu spontaneitatea invenţiei politice, în serviciul unui vis al fraternităţii, explică sigur faptul că este considerată de pe acum ca imaginea generaţiei Primăverii de la Praga, cu nostalgia proprie epocilor de aur.

Ciclul epocilor, introdus de Hesiod, este interesat să semnifice decăderea la care duce orice ambiţie prometeană: nu există epocă de aur căreia să nu-i succeadă o epocă de argint, de bronz, apoi de fier. De asemenea, evocarea mitului unei fericiri sau a unei grandori pierdute se produce deseori ca reacţie la un prezent corupt care trebuie îndepărtat. Dacă tulburările revoluţiei husite îi incită foarte devreme pe catolicii cehi să glorifice epoca lui Carol IV, "epoca tenebrelor" deschisă prin "bătălia pierdută" de la Muntele Alb constituie conjunctura dramatică ce permite instalarea nostalgiei unei Boemii fericite, sub autoritatea unui suveran bun. În aceeaşi manieră, dezvoltarea mitului epocii de aur a libertăţilor poloneze nu poate apărea decît după destrămările teritoriale din 1772 şi 1795. Cum să nu menţionezi, în contrapartidă, "epoca de aur a securităţii", pe care Stefan Zweig o identifică, nu fără mîndrie, încă din primele rînduri ale *Lumii de ieri*, cu monarhia austriacă. În ochii săi, izbucnirea Primului Război Mondial a redus sentimentul de perenitate al "unei case de piatră" la acela, efemer, "al unei construcţii de vis".

În 1772, Rousseau îşi proclamă fascinaţia pentru Polonia, "care arată încă tot focul tinereţii", pe cînd statele Europei i se par destul de uzate. Sfatul pe care-l adresează acestei "mari naţiuni", de a nu degenera "pe panta generală a Europei, adoptînd gusturile şi moravurile francezilor", este un elogiu nedisimulat adus acestei "republici nobiliare", a cărei concepţie despre libertate i se pare în acord cu starea naturală. De asemenea, în epoca romantică, "sarmatismul" poate reprezenta pentru Mickiewicz sau Słowacki un universalism gata să trezească "lumea veche", să o readucă din epoca de fier a despotismului imperiilor centrale către epoca de aur a *unanimitas* şi a lui *liberum veto*. Acestui ideal nobiliar îi trebuie un popor de referinţă, care-şi înfige rădăcinile în trecutul cel mai îndepărtat. Sarmaţii joacă aici rolul pe

care l-au jucat francii în primele schiţe ale imaginarului nostru naţional. Set îi afiliază pe polonezi lui Adam, tot aşa cum Francus îi alipise pe francezi lui Eneas.

Contrastul este net faţă de secolul de aur incarnat de Carol IV. Voinţa monarhului de a supune nobilimea ţine de calitatea sa de *princeps restitutor*: el combate anarhia în numele unei ordini apolinice. Revenirea la liturghia slavonă şi multiplicarea edificiilor religioase aduc aminte şi de ambiţia lui Augustus de a restaura riturile ancestrale în scopul restabilirii acelei *pax deorum*. Promovarea unei literaturi în limba cehă evocă şi căutarea originilor limbii latine de către Varron. Cît priveşte mecenatul în privinţa poeţilor şi cronicarilor regimului, acesta pare a se inspira şi mai mult de la matricea lui Augustus. În sfîrşit, construirea "oraşului nou", ca şi fondarea Universităţii din Praga, subliniază pe deplin caracterul urban şi centralizat al acestei ambiţii. Boemia, dotîndu-se cu o capitală ce rivaliza cu fastul Romei — nu eşti *Pfaffenkönig* degeaba — se situează la antipozii unei culturi periferice, acel "«loc» în care se realizează cu prioritate marea misiune naţională a Poloniei", după cum subliniază Jerzy Kłoczowski. Singurul punct comun care uneşte în cele din urmă epoca de aur a "sarmatismului" cu secolul de aur al lui Carol IV este vocaţia unei străluciri universale.

În acest sens, reducerea unuia sau a celuilalt la dimensiunea unui naţionalism etnic sau cultural nu poate rezulta decît dintr-o instrumentalizare posterioară. Andrzej Walicki subliniază bine caracterul plurietnic pe care-l îmbracă "naţiunea nobiliară", sarmată la origine. Creştinarea sa progresivă, în secolul al XVII-lea, indică de altfel că ea este pluriconfesională. Al doilea secol al XIX-lea este cel care face caduc versul lui Mickiewicz: "Lituania, patria mea". De acum înainte, "mica Polonie" învinge, în numele "egoismului naţional" promovat de noua şcoală istorică de la Cracovia. Este, trebuie s-o subliniem, revanşa Poloniei ţărăneşti. S-ar putea spune acelaşi lucru şi despre Cehoslovacia dintre cele două războaie: favoarea acordată de Thomas Masaryk husiţilor eclipsează pentru o vreme glorificarea lui Carol IV. Perioada comunistă accentuează fenomenul, clasîndu-i domnia, din alte motive, în categoria de perioadă "prehusită".

Să adăugăm că favoarea acordată unui trecut glorios a depins întotdeauna de o conjunctură geopolitică. În secolul al XIX-lea, imperiile

centrale doresc să slăbească nobilimea poloneză, pentru că ea poartă proiectul unei naţiuni politice. Exact în această *Rzeczpospolita*, republica "polono-lituano-ucraineană" a sarmaţilor, găseşte Pilsudski argumentul apt să denunţe "puterea ţarilor". În Cehoslovacia, după cum subliniază Anna Petitova-Bénoliel, în timpul Celui de-al Doilea Război Mondial figura lui Carol IV cunoaşte o revenire de prim-plan, pentru că naziştii n-au încetat să denunţe un împărat german care şi-a trădat patria în favoarea Boemiei. În zilele noastre, se constată vigoarea fiecăruia dintre aceste două mituri de identificare. *Rzeczpospolita* face figură de "experienţă istorică pre-europeană". În ceea ce-l priveşte pe Carol IV, se aduce aminte de acum înainte felul în care a ancorat Boemia în Occident în numele "europenităţii".

În sfîrşit, este interesant de subliniat atracţia pe care-o reprezintă experienţa Solidarnosć. Ireneusz Krzeminski remarcă faptul că această mişcare este percepută deseori de către sociologii polonezi "ca expresia imaginilor utopice şi socializante ale unei ordini de dorit, care, chiar dacă făcea referire la Occident, nu avea în realitate mare lucru în comun cu acesta". Putem admite slăbiciunea interpretărilor şi carenţa lucrărilor empirice pe această temă, pentru a ne opri cu mai mult folos asupra ultimelor rînduri ale programului Congresului I al mişcării, de la Gdańsk, în 1981: "Nu sîntem numai o forţă de respingere. Vrem să reconstruim o Polonie dreaptă, o forţă care se referă la valorile comune ale oamenilor". Nu trebuie să vedem aici o nostalgie după vechile libertăţi, dincolo de referirea "tactică" la "tradiţia democratică şi muncitorească"? Formularea Solidarnosć, "nimic despre noi fără noi", nu aduce aminte, păstrînd proporţiile, de *unanimitas* a sarmaţilor? Dacă, după cum scrie Lucian Boia, "epoca de aur absolutiza *libertatea*" şi "utopia absolutizează *ordinea*", Solidarnosć, în dorinţa ei de a fonda o democraţie participativă, de a recrea o fraternitate, evocă mai degrabă o aspiraţie confuză de a reînnoda cu un "timp dinainte", decît o întreprindere utopică.

Meditînd asupra epocii de aur, în capitolul VI din ***Istorie şi Utopie***, Cioran vede în "omul ridicol" al lui Dostoievski un "Hesiod sarmat" în stare să ducă pînă la capăt demonstrarea "fragilităţii vechii epoci de aur şi nulitatea viitorului". Ceea ce filozoful traduce prin: "Dubla imposibilitate a paradisului". Poate că această constatare avea o rezonanţă cu totul aparte, înainte de 1989, pentru Europa Centrală. Să mizăm că

situaţia este alta de acum înainte şi că imaginea lui Charles Peguy, a "primului soare în prima dimineaţă", mai are încă un sens.

Georges Lomné

Secolul de aur şi bătălia pierdută: mitul Poloniei şi polonezii din secolul al XIX-lea

Rezistenţa, sau, mai bine zis, rezistenţele de după dezmembrările Republicii polono-lituaniene, de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, au luat pe parcursul secolului al XIX-lea forme foarte diferite. Marele stat numit în mod curent Polonia exista în memoria generaţiilor, nu numai aceea a succesorilor vechii "naţiuni politice", ci şi a întregii populaţii care locuia pe teritoriul vechiului stat şi, cel puţin, printre elitele politice ale Rusiei, Prusiei şi Austriei care hotărîseră, către 1795, să condamne Polonia la moarte, definitiv, în numele Sfintei Treimi. Această amintire rămînea vie nu numai la minorităţile gata să lupte chiar şi cu arma în mînă împotriva ocupanţilor, ci şi printre păturile largi ale populaţiei, obligată să trăiască în conformismul cotidian, adaptîndu-se — într-o măsură foarte diferită — la exigenţele situaţiei, ca şi în diferitele medii politice al căror interes era fie de a ascunde fenomenul, fie, dimpotrivă, de a juca pe "cartea poloneză" împotriva celorlalţi.

Această imagine a vechii Rzeczpospolita — *Respublica* "romană", cu un rege ales, un fel de preşedinte pe viaţă — a devenit cu timpul, şi din ce în ce mai mult, un mit extrem de important pentru polonezi, un mit care facilita viaţa, suferinţele legate de angajarea în serviciul patriei iubite, dar în acelaşi timp purtînd speranţa "renaşterii" viitoare a unei Polonii libere şi independente. Decalajul era enorm între realitatea cotidiană plină de drame, de presiuni de toate felurile, şi acest mit, care împrumuta o forţă uneori extraordinară rezistenţei generaţiilor succesive.

Problema importantă este aceea a teritoriului "Poloniei noastre mitice", idealizată mai ales în vremea Romantismului. Sîntem aici chiar în miezul reprezentării secolelor de aur, a trecutului glorios, pe care

polonezii vor încerca deseori să-l prezinte ca un fel de model pentru Europa de mîine. Eşecul insurecţiei din 1863-1864 a schimbat considerabil lucrurile. Transformările sociale de atunci erau legate de o serie de crize care atingeau direct mitologia, sau mai degrabă care duceau către confruntări nu numai cu imperiile dominante, ci şi cu naţiunile "din interior", suport al înseşi noţiunii de Polonia. Încetul cu încetul, a început o mare dezbatere "polono-polonă", care urma să devină esenţială în cursul secolului al XX-lea.

O Polonie restaurată cuprindea, evident, frontierele dinaintea primei dezmembrări din 1772. Fără îndoială, conştiinţa civică — şi nu etnică — a nobilimii, foarte numeroasă şi foarte ataşată statului "său" şi "libertăţilor sale", este aceea care a determinat forţa mişcărilor contestatare dirijate împotriva imperiilor absolutiste ostile tradiţiilor prezentate mereu şi pretutindeni în lume ca "anarhia poloneză". Să nu uităm că era vorba de o populaţie de aproximativ un milion de persoane — inclusiv membrii de familie — care aveau, înainte de 1772-1795, drepturi civile foarte largi şi conştiinţa de a aparţine unei societăţi de oameni liberi. Acest fenomen politic, într-un fel excepţional în Europa absolutistă a secolului al XVIII-lea, aşteaptă încă studii comparative solide în cadrul istoriei libertăţii şi a drepturilor civile în Europa. Reformele şi schimbările de mentalitate ale generaţiilor de cetăţeni ai *Respublicii* în anii dramatici 1772-1795 deschiseră şansele de lărgire a "naţiunii politice nobile" către celelalte pături ale populaţiei prin intermediul înnobilării, adică al promovării sociale şi civile. Acest proces important şi complex şi-a jucat şi el rolul în întărirea tradiţiei de "naţiune politică" şi în lenta sa transformare în "naţiune democratică", pe parcursul secolului al XIX-lea. Din această perspectivă, legăturile sînt evidente între "naţiunea politică" poloneză, care luptă pentru libertatea sa, şi curentele democratice şi revoluţionare europene, începînd de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Napoleon, luptînd împotriva celor trei imperii care-şi împărţiseră Polonia, a devenit, în pofida înfrîngerilor sale, eroul legendei-mit naţional. Iar cîntecul soldaţilor polonezi care luptau sub drapelul Franţei napoleoniene este cel care a devenit rapid cînt naţional (şi, după 1918, imnul naţional al Poloniei independente). Către jumătatea secolului al XIX-lea, este frapant de observat simpatia pentru "cauza poloneză" în opinia publică europeană, din partea unor personaje cum ar fi Charles de Montalembert,

în tot curentul catolicismului liberal, sau, de exemplu, la Karl Marx, Friedrich Engels şi în curentul revoluţionar. Era vorba, natural, tot de statul polonez aflat între frontierele dinainte de 1772.

Problema frontierelor solicită astfel să fie tratată corelat cu tradiţia vie a "naţiunii politice" poloneze. "Marea Emigraţie", care a urmat insurecţiei din 1830-1831, a abordat această problemă în diversele sale scrieri. Viziunea curentului democratic era, în această privinţă, foarte apropiată de aceea a curentului conservator. Societatea democratică poloneză, în al său *Protest împotriva tratatelor din anii 1772-1815, care au divizat Polonia*, a declarat, printre altele, la 8 mai 1832: "Polonezul n-a uitat *niciodată* că fraţii săi locuiesc pînă în Carpaţi şi fluviul Nipru, că ei există dincolo de Prosna şi Niemen; el păstrează în minte trecutul politic şi începe astfel lupta armată pentru ca, împreună cu fraţii săi, să întărească, prin forţa celor 20 de milioane de oameni, puterea civilizaţiei europene...".

Istoria, artele frumoase, literatura au fost angajate în lupta înverşunată şi dificilă împotriva politicilor şi presiunilor imperiilor ocupante. Descrierile regiunilor fostei Polonii, cînturile patriotice devenite foarte populare, capodoperele marii poezii romantice, mult timp ilegale, deci cu atît mai apreciate şi citite în mod clandestin, seriile de tablouri pictate de cei mai buni artişti, aduceau aminte cu dragoste de viziunea poloneză a istoriei împotriva viziunilor ruse, prusace şi austriece. Insurecţiile care au izbucnit, ca cea din 1846 de la Cracovia, şi mai ales cea din ianuarie 1863, în zona rusească, au proclamat mereu independenţa ţării dinainte de 1772.

Chiar şi cu criza şi dezbaterile care au urmat înfrîngerii din 1863-1864 — de care vom vorbi mai jos — naţiunea poloneză a rămas profund legată de *Respublica* dinainte de 1772. Aceasta apare cu claritate, de exemplu, în cazul Galiţiei, care regăsi un grad de libertate de expresie relativ mare în cadrul reorganizării imperiului Habsburgilor. Dar chiar şi în condiţiile cele mai grele ale ocupaţiei şi cenzurii ruse, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, intelectualii din Varşovia reuşiră să realizeze o operă monumentală şi incomparabilă pînă în zilele noastre: dicţionarul istoric şi geografic al tuturor localităţilor de pe teritoriul Republicii polono-lituaniene dinainte de 1772. În anii 1880-1902, s-au publicat astfel 15 volume de format mare, cu colaborarea a sute de specialişti din toate regiunile. Descrierea Poloniei —

un articol redactat de un geograf competent — seamănă, s-ar putea spune, cu descrierea lui J. Długosz de la sfîrşitul secolului al XV-lea, în epoca cînd cele două state ale Jagellonilor, Polonia şi Marele Ducat al Lituaniei, formau un amplu spaţiu între Baltica şi Marea Neagră, cu o frontieră orientală nu prea depărtată de Moscova. Pentru autorul nostru de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, Polonia din vremea aceea este doar o noţiune geografică, nu politică, un teritoriu situat în mare între Baltica, Carpaţi şi Marea Neagră. Trebuie evocată o serie de mari fluvii pentru a caracteriza acest spaţiu larg deschis către est şi vest, fluvii ca Oderul, Niprul, Dvina şi altele. Polonia cuprinde mai multe etnii, autorul distinge o parte pe care o numeşte *Polonia etnografică*, polonezii locuiesc aici între germani pe de o parte şi lituanieni şi ruteni (bieloruşi şi ucraineni) pe de alta. Vistula este, pentru dînsul, de exemplu, fluviul polonez, iar Niemen, fluviul lituanian. În concluzie, Polonia dicţionarului nostru este mai întîi fosta *Respublica* (Rzeczpospolita) a naţiunii politice poloneze plurietnice, iar aceasta este o naţiune care va rămîne foarte vie pînă la războiul din 1914-1918, alături de o altă Polonie etnografică.

Idealizarea vechii Polonii s-a accentuat o dată cu timpul şi cu creşterea presiunilor imperiilor dominante, cu politica lor de rusificare şi de germanizare forţată. "Marea Emigraţie" — cîteva mii de oameni proveniţi din elita intelectuală şi spirituală, care au trăit mai ales în Franţa, după 1830-1831 — a exprimat această nostalgie-mitologie de o manieră atît de grandioasă şi variată în gîndire, literatură, artele frumoase, muzică etc., încît a influenţat profund generaţiile succesive de polonezi, întărindu-le conştiinţa şi capacităţile de rezistenţă active şi pasive, după caz. Istoricii — cu J. Lelewel, un democrat angajat în viaţa politică, în fruntea lor — au încercat să demonstreze locul original conferit libertăţii, egalităţii, fraternităţii în istoria Poloniei-Lituaniei, împotriva tuturor despotismelor venind din Est sau din Vest. O întreagă pleiadă de gînditori, filozofi, poeţi reflecta în spiritul epocii asupra misiunii naţionale. Credinţa în fraternitatea popoarelor se ridica împotriva diferitelor forme ale egoismului naţional, împotriva principiului "fiecare acasă la el, fiecare pentru sine". Ideea unei Polonii în serviciul acestor valori universale a dus lesne la diverse mesianisme, care au devenit obiectul unor dezbateri pasionate. În gîndirea politică a generaţiilor succesive a predominat, sub diferite forme, o viziune federalistă.

O serie de opere relativ "simple", clare, adaptate la mentalităţile şi la aşteptările polonezilor, s-a constituit încetul cu încetul într-un soi de catehism naţional, destinat unor pături din ce în ce mai largi ale populaţiei. Astfel, de exemplu, *Cînturile istorice* ale lui J. Ursyn Niemcewicz, extrem de populare pe parcursul secolului al XIX-lea, trezeau dragostea tinerilor pentru patria lor — "Polonia Mare" dinainte de 1772-1795. Poemul *Mohort* al lui W. Pol, care prezintă elogiul unui cavaler exemplar de la graniţele acestei Polonii, în Ucraina, este un fel de apologie a virtuţilor nobilimii ce lupta împotriva duşmanilor patriei şi credinţei creştine. Locul graniţelor, din Ucraina sau Lituania, în imaginea "secolului de aur", devine în epoca romantismului deosebit de important, este "locul" în care se realizează în mod prioritar marea misiune naţională a Poloniei. Prin invocaţia: "Lituania, patria mea", începe marele poem al lui Adam Mickiewicz *Pan Tadeusz*, în care este exprimat mitul naţional al polonezilor, într-un limbaj poetic excepţional. Şi astăzi încă, reacţiile miilor de polonezi care admiră, pretutindeni în lume, filmul *Pan Tadeusz* de Andrzej Wajda, sînt revelatoare ale marii popularităţi a acestei opere pînă în zilele noastre.

Printre numeroşii pictori care au ilustrat istoria, în sppecial glorioasă, a Poloniei, marcînd mai ales marile victorii şi momentele istorice, trebuie să reţinem trei nume, poate cele mai populare: J. Matejko, J. Kossak, A. Grottger.

Să mai repetăm o dată: Polonia de care vorbim este mereu moştenirea vie a "naţiunii politice" plurietnice. Un apel al unui istoric eminent, J. Lelewel, exprimă bine acest program, această viziune-mit care a mişcat profund şi îndelungă vreme spiritele şi inimile polonezilor: "Nu faceţi distincţie între fiii Poloniei, indiferent dacă vorbesc limba ruteană, polonă sau lituaniană, indiferent dacă sînt de o confesiune sau alta...". Şi mai adaugă că nu există nici o diferenţă între popoarele care formează această Polonie, adică polonezi, lituanieni, germani, ruteni şi alţii. El vorbeşte la fel de liber şi de evreii polonezi, care rămîn fideli, în acelaşi timp, religiei lor tradiţionale. Personajul Jankiel din poemul *Pan Tadeusz* de Mickiewicz simbolizează foarte bine acest sentiment. Jankiel colaborează cu un franciscan practicant (numit în poloneză *bernardin*) în mişcarea clandestină care lupta pentru independenţa Poloniei, şi unul şi celălalt bucurîndu-se de o mare stimă din partea micii nobilimi din regiunea Marelui Ducat al Lituaniei.

Înaintea insurecţiei din 1863-1864 şi în proclamaţiile conducătorilor acestei lupte lungi şi dramatice, ideea federaţiei celor trei naţiuni ale fostei Polonii — polonezi, lituanieni şi ruteni — a fost foarte prezentă în cadrul mişcării patriotice al cărei centru se afla la Varşovia. Pe drapelul insurecţiei puteau fi distinse trei semne/simboluri ale acestor trei naţiuni: Vulturul Alb al polonezilor, Cavalerul-Pogon al lituanienilor şi bieloruşilor ("lituanieni" face trimitere la toţi locuitorii Marelui Ducat) şi Arhanghelul Mihail al rutenilor (ucraineni). Decretul din 10 mai 1863 al guvernului naţional care conducea lupta armată împotriva ruşilor declară, printre altele: "Egalitatea în faţa legii a tuturor locuitorilor Poloniei, Lituaniei şi Ruteniei (Rus'), fără deosebire de stare sau confesiune; popoarelor frăţeşti ale Lituaniei şi Rus' unite cu Polonia, folosirea cea mai deplină a naţionalităţii şi limbii, recunoaşterea egalităţii perfecte a Lituaniei şi Rus', unite cu Coroana şi formînd cu aceasta un singur Stat polonez". Marele eşec al insurecţiei a provenit nu numai de la victoria forţelor ruse şi de la lunga serie de represalii brutale, ci şi din refuzul, uneori chiar ostilitatea, maselor ţărăneşti, mai ales în Rutenia-Ucraina, faţă de insurecţie şi de programul acesteia.

Chestiunea ţărănească, care implica pe acest teritoriu populaţia net majoritară, a fost problema centrală a transformărilor sociale şi naţionale pe parcursul secolului al XIX-lea. Cele trei imperii aveau intenţia să joace această carte ţărănească împotriva "naţiunii politice" nobile a polonezilor, folosind tensiunile socio-economice crescînde. Austriecii au organizat, de exemplu, un adevărat masacru al nobililor, cu sutele. Astfel, acest grup a fost, în 1846, literalmente zdrobit. A fost un adevărat şoc pentru opinia poloneză, un şoc care atingea direct marele mit al Poloniei secolului de aur şi al viitorului, iar ţăranii polonezi, nu ruteno-ucrainenii din Galiţia, au fost cei care luaseră parte la această "luptă socială". Marele efort al politicii ruse, mai ales după insurecţiile din 1830-1831 şi 1863-1864, sprijinit foarte amplu de opinia publică rusească, a dus la rusificarea teritoriilor obţinute de la *Rzeczpospolita* în 1772-1795. Rutenii, ucrainenii din "Rusia Mică", după denumirea oficială, bieloruşii din "Rusia Albă", erau trataţi ca ruşi aparte, membri ai marii naţiuni ruse şi ortodoxe în acelaşi timp. După 1863-1864, toate publicaţiile în limba ucraineană, bielorusă şi lituaniană au fost strict interzise timp de mai multe decenii.

În acelaşi timp, pe parcursul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea, mişcările naţionale ale ucrainenilor, bieloruşilor şi lituanienilor, pe bază ţărănească şi etnolingvistică, au început încet să joace un rol din ce în ce mai important. Luptînd, cu greutăţi enorme, atît împotriva prusacilor, cît şi împotriva polonezilor, lor le era frică mai ales de preponderenţa culturală poloneză, evidentă peste tot pe teritoriile lor, pînă la jumătatea secolului al XIX-lea, iar teama de polonizarea elitelor reprezenta un factor important al conştiinţei naţionale născînde. În ciuda represaliilor, în pofida confiscărilor de pămînturi în favoarea ruşilor, marea proprietate poloneză a păstrat peste tot o poziţie foarte puternică pînă la războiul din 1914-1918, constituind uneori jumătate din spaţiul agricol. Oraşele sînt populate de polonezi, evrei şi, încetul cu încetul, de ruşi. Viaţa ţăranilor urma să se pomenească transformată de suprimarea iobăgiei, realizată mai întîi în Prusia (1811-1850), apoi în Austria (1848), în sfîrşit în Rusia (1864). Cu timpul, această eliberare iscă noi conflicte şi, mai ales, un mare avînt demografic. Milioane de oameni se instalează în oraşe, sau emigrează în străinătatea mai apropiată sau mai îndepărtată (America, Siberia), dar situaţia de la ţară încă nu este stabilizată.

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, mitul fostei Polonii este în criză, în pofida întregii sale forţe tradiţionale. Noua şcoală istorică de la Cracovia, foarte critică, începe să se îndoiască de sensul angajării Poloniei în est, subliniază slăbiciunile legate de uniunea polono-lituaniană. Partidul politic al ţăranilor născuţi în Galiţia (Polonia austriacă) critică tradiţiile nobililor, declară că ţărănimea trebuie să ia în mînă soarta Poloniei. Nu argumentele istorice vor fi cele care vor decide viitoarele frontiere ale ţării independente, ci pămînturile locuite de polonezi.

Un naţionalism polonez agresiv se cristalizează la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea, traversînd o mişcare politică implantată în toate zonele ocupate şi cu o bază socială din ce în ce mai puternică. Scrierile conducătorilor, mai ales R. Dmowski, L. Poplawski, au devenit populare. Noua societate etnică a "adevăraţilor polonezi" vrea să construiască, pe o bază ţărănească şi în spiritul "egoismului naţional", o nouă Polonie, debarasîndu-se de toate slăbiciunile vechii nobilimi. Toleranţa nobililor, ideile utopice ale fraternităţii popoarelor, legăturile cu evreii puternici şi nefaşti poporului polonez, sînt făcute responsabile de slăbiciunea şi catastrofele Poloniei. Frontierele din 1772

şi-au pierdut actualitatea. În afara acestor frontiere, în Silezia, în Prusia Orientală, putem observa renaşterea naţională a polonezilor, iar interesul naţional impune să fie integrate în cadrele unei viitoare Polonii etnografice. Postulat cu atît mai esenţial cu cît Prusia-Germania reprezintă pentru Polonia pericolul de moarte. În ciuda tuturor dificultăţilor, naţionaliştii polonezi predică mereu relaţii bune cu Rusia, în scopul de a-şi întări poziţia faţă de Germania.

Cît priveşte atitudinea faţă de lituanieni, bieloruşi şi ucraineni, aceasta rămîne destul de ambiguă şi ezitantă. Respingînd cu hotărîre ideile federaliste, naţionaliştii — Dmowski, de exemplu — evocă drepturile "marilor naţiuni istorice", mai ales acolo unde dominaţiile lor politico-economice sînt evidente. Poate că nici naţionaliştii înşişi nu credeau atît de mult în tăria sentimentelor naţionale ale celor trei naţiuni în cauză. Ceea ce ar explica de ce ei erau gata, după ce stabiliseră bune relaţii cu Rusia, să caute un compromis cu această ţară pentru a împărţi teritoriul. Polonizarea rămînea atunci cea mai profitabilă soluţie pentru naţiunea poloneză etnică.

Ideea de a recunoaşte existenţa celor trei naţiuni ale noastre era foarte vie, cu toate acestea, nu numai în sînul mişcărilor naţionale, ci şi printre cei care, din noua generaţie, moşteniseră amintirea "naţiunii politice" a *Rzeczpospolita*. Se găseau aici personaje şi mişcări foarte diferite, de la dreapta conservatoare (ne-naţionalistă) pînă la stînga independentistă, care propovăduia mai întîi Polonia independentă, prealabilă pentru introducerea reformelor sociale necesare. Era cazul PPS — Partidul Polonezilor Socialişti, care reprezenta la începutul secolului al XX-lea unul dintre curentele politice principale din societatea poloneză.

Pentru adevăratul conducător al acestui partid pînă în 1914, Józef Piłsudski, lupta pentru independenţă în tradiţia insurecţională a fost o sarcină esenţială. Noua clasă muncitoare şi partidul său revoluţionar i se părea un instrument util. În calitatea lui de nobil originar din Marele Ducat al Lituaniei, el considera despotismul rusesc drept inamicul principal, atît pe plan naţional, cît şi pe plan social; şi aceasta prin perspectiva lui Marx, care conta mult pe Polonia (ca "naţiune politică") pentru a lupta împotriva despotismului ţarilor. Într-un text publicat clandestin în ediţii socialiste din 1895, Piłsudski evocă popoarele "aservite cu forţa ţarului, polonezi, lituanieni, letoni, ruteni, foşti locuitori ai *Rzeczpospo-*

lita (Republica polono-lituaniană). Din aceste popoare va răsări o forţă care va distruge complet puterea ţarilor". Să semnalăm, printre altele, colaborarea PPS cu partidul socialist al evreilor — Bund; la Piłsudski, spre deosebire de ceea ce constatăm la Dmowski, nu există urme de antisemitism.

Socialiştii (apropiaţi de Piłsudski) caută posibilităţi de acord cu vechile popoare ale *Rzeczpospolita*, soluţii federative acceptabile pentru toţi. Tradiţia unei legături între Marele Ducat al Lituaniei şi Polonia a fost destul de vie, printre altele, în curentul mai degrabă conservator al oamenilor zişi de ţară (*krajowcy*). Dar, în acelaşi timp, în fiecare dintre aceste ţări neîncrederile şi tensiunile creşteau, iar curentele naţionaliste se întăreau.

În sfîrşit, cîteva cuvinte pentru a semnala marile linii ale evoluţiei relaţiilor reciproce dintre cele patru popoare — succesoare ale *Rzeczpospolita* pe parcursul secolului al XX-lea. Polonia îşi regăsi independenţa, dar relaţiile cu Lituania, şi ea independentă, rămaseră foarte dificile. Ucraina şi Belarus erau împărţite între Rusia sovietică şi Polonia, Polonia n-a realizat o politică federativă, minorităţile bielorusă şi ucraineană au fost profund nemulţumite. În 1939-1940, Uniunea Sovietică anexă jumătatea orientală a Poloniei şi Lituaniei. În timpul războiului din 1939-1945, în afara politicilor represive ale Germaniei şi Uniunii Sovietice, tensiunile dintre polonezi şi ucraineni duseră la un război fratricid, care făcu zeci de mii de victime, mai ales polonezi.

Stalin reuşi să creeze, în 1945, o nouă Polonie, apropiată de exigenţele formulate în Rusia începînd cu secolul al XIX-lea. El a ştiut să joace cartea naţional-comunismului polonez pro-rusesc şi antigerman. Ucraina, Belarus şi Lituania rămaseră republici sovietice, lipsite de autonomie.

Dar frontierele stabilite în 1945 au fost acceptate în anii 1989-1991, cînd cele patru ţări ale noastre şi-au regăsit independenţa, după extraordinara "revoluţie paşnică". Opinia publică, mai ales în Polonia, era bine pregătită nu numai să accepte frontierele, ci şi să facă totul pentru ameliorarea relaţiilor dintre cele patru popoare. În cursul anilor 1989-1991, s-a depus un efort enorm în numeroase sectoare, pentru a realiza acest scop strategic. Uniunea dinainte de 1795 rămîne în memorie ca o experienţă istorică deja pre-europeană.

Jerzy Kłoczowski

SARMATISMUL: MIT ISTORIC, IDEOLOGIE POLITICĂ, STIL CULTURAL ŞI ETAPĂ ÎN EVOLUŢIA CONŞTIINŢEI NAŢIONALE ÎN POLONIA

Geneză istorică

Uniunea Poloniei cu Lituania a fost fondată în 1386, prin ajungerea pe tronul polonez a marelui duce al Lituaniei, Jagiello (ce s-a botezat în acest scop şi care a instaurat catolicismul ca religie oficială în Ducat). Ea transformă un mic stat centralizat din Europa Centrală, practic omogen din punct de vedere etnic, într-un imens stat federal, plurietnic şi pluriconfesional, care includea vastele teritorii ale fostei Rus' kievene. Legătura personală dintre cele două ţări a fost întărită în 1413 de Uniunea de la Horodło, care extinse libertăţile şi privilegiile nobilimii poloneze la boierii lituanieni şi ruteni. În 1569, sub presiunea crescîndă a autocraţiei moscovite, se proclamă la Lublin transformarea uniunii personale într-o uniune reală, adică crearea, pornind de la Polonia şi Lituania, a unei "Republici unice, comune şi indivizibile". Noul act de uniune păstra neştirbită separarea juridică şi administrativă a Lituaniei, dar îi limita considerabil autonomia politică: cele două ţări aveau de acum înainte nu numai acelaşi monarh, ci şi aceeaşi dietă şi un regim identic. Mai mult, teritoriile ucrainene ale Marelui Ducat au fost alipite Coroanei, adică părţii poloneze a statului comun.

Integrarea Poloniei cu Lituania şi Rutenia (inclusiv Galiţia, care a fost adăugată Poloniei începînd cu 1340, şi fosta Rus' kieveană, componentă a Marelui Ducat), a fost însoţită de o creştere impresionantă a libertăţilor civice în statul jagellon plurietnic. În 1430, nobilimea obţinu din partea regelui garanţii de imunitate personală: "Neminem captivabimus nisi jure victum". În 1493, sistemul parlamentar a fost instaurat în mod formal. În 1505, Dieta plenară de la Radom a votat constituţia *Nihil Novi*, care-i interzicea regelui să facă cea mai mică schimbare în sistemul politic fără acordul senatorilor şi deputaţilor. Stingerea dinastiei Jagellonilor (1572) a permis întreprinderea unui pas decisiv către republicanism: reducerea funcţiunii regelui la rolul de conducător

electiv pe viaţă al republicii. Începînd cu epoca alegerii lui Henri de Valois (1573), s-a impus principiul potrivit căruia orice rege nou ales trebuia să depună jurămînt de fidelitate faţă de drepturile şi libertăţile ţării; "naţiunea", pe de altă parte, adică nobilimea, obţinea dreptul de a refuza supunerea faţă de rege în cazul în care acesta îşi încălca jurămîntul.

Astfel, monarhia parlamentară se transformă într-un regim de tip republican, cunoscut sub numele de "democraţie nobiliară". Cetăţenii cu drept deplin ai statului plurietnic — adică toată nobilimea, extrem de numeroasă (mai mult de 10% din populaţie) şi diferenţiată social — se considerau naţiune suverană, respingeau principiul lui *absolutum dominium* şi declarau supunere condiţionată suveranilor.

Sarmatismul ca ideologie de integrare politică

Această victorie politică a republicanismului nobiliar a fost precedată de un proces de profunde transformări în înţelegerea legăturii naţionale. La sfîrşitul secolului al XIII-lea, conştiinţa naţională poloneză (sau protonaţională) avea un caracter etnic şi era înţeleasă ca o comunitate pluristatală de indivizi care vorbeau aceeaşi limbă. Integrarea nobilimii plurietnice şi (la început) multilingvistice, depinzînd de voinţa acestei nobilimi de a fi suveranul colectiv al statului, solicita totuşi înţelegerea naţiunii drept comunitate politică, cetăţenească, unită prin ataşamentul său faţă de libertate şi prin obiective politice comune. Doar o astfel de concepţie putea atrage întreaga nobilime a statului Jagellonilor. Stanisław Orzechowski (1523-1566), scriitor politic influent al secolului al XVI-lea, avea dreptate cînd demonstra că doar atracţia libertăţii poloneze i-a permis Poloniei să domnească peste Rutenia. De altfel, el însuşi era un exemplu excelent al efectului integrator al libertăţii politice: autorul spunea despre sine "gente ruthenus, nationae Polonus", separînd astfel apartenenţa etnică de apartenenţa politică. Rutenismul său în sens etnic nu-l împiedica să considere Polonia ca pe un neam ales, iar pe sine ca pe un realizator activ al misiunii ei de libertate.

Transformarea nobilimii, eterogenă din punct de vedere etnic, într-o naţiune politică integrată impunea crearea unei ideologii naţionale potrivite. Răspunsul la această necesitate a fost ideologia care s-a con-

venit să fie numită sarmatism. Aceasta demonstra că toată nobilimea statului jagellon constituie de fapt una şi aceeaşi naţiune, pentru că descinde din sarmaţii antici, puternici şi vestiţi, moştenind dragostea lor de libertate şi marele lor destin istoric.

Ideea integrării unor diverse entităţi etnice prin inserţia lor într-o denumire comună a apărut în cronica lui Jan Długosz (1415-1480), care a demonstrat că polonezii şi rutenii constituie două variante ale unei aceleiaşi naţiuni "sarmate". Această concepţie a fost elaborată de istoricii secolului al XVI-lea — Marcin Kromer, Aleksander Gwagnin, Maciej Stryjkowski şi Stanisław Sarnicki —, incluzîndu-i printre sarmaţi pe lituanienii etnici şi chiar extinzînd noţiunea de sarmatism la toată lumea slavă. În centrul istoriei acestei invenţii a unei "naţiuni sarmate" era situată de obicei Polonia, dar se înregistrează şi tentative de a integra istoria Poloniei istoriei Rusiei kievene şi Lituaniei: cea mai mare lucrare în acest domeniu este *Kronika polska, litewska, zmudzka i wszystkiej Rusi* [*Cronica Poloniei, Lituaniei, Samagitiei şi a întregii Rutenii*] (1582) de Maciej Stryjkowski, remarcată şi tradusă de patru ori în Moscovia. În secolul al XVII-lea, Wojciech Dembołecki, autor al *Wywód jedynowladnego panstwa swiata* [*Originea statului autocrat al lumii*] (1633), încercă să integreze istoria nobilimii poloneze, lituaniene şi rutene într-o povestire fantastică despre originea sarmaţilor proveniţi din "Regii sciţi", moştenitori şi succesori legitimi ai marelui rege Set, adică Scit, fiul biblicului Adam. Trebuia să reiasă că sarmaţii, adică nobilimea Republicii, constituie o naţiune aleasă, al cărei destin este să domnească asupra lumii.

De aici decurge că înfiinţarea "naţiunii nobiliare" constituia rezultatul unei politici conştiente a elitelor şi nu aceea a unei evoluţii spontane, "de jos". Succesele acestei politici de creare a naţiunii aduc numeroase argumente pentru a îmbărbăta teoria "constructivistă" a naţiunii, teorie populară în ştiinţa actuală. Trebuie totuşi să aducem aminte că preţul plătit pentru integrarea unei nobilimi plurietnice a fost excluderea naţiunii ţăranilor, care nu erau "sarmaţi" şi nu dispuneau de drepturi civile. Aceasta antrenă opoziţia clerului. Preoţii catolici erau înclinaţi către o concepţie etnico-confesională a naţiunii: ţăranii polonofoni, catolici, erau percepuţi ca polonezi, pe cînd rutenii erau trataţi ca o entitate străină din punct de vedere naţional (chiar şi după introducerea Unirii Bisericilor, în 1596).

În prima ei fază, formată în epoca Renaşterii, ideologia sarmatismului punea în faţă ataşamentul la valorile universaliste ale republicanismului clasic. Ideea de toleranţă făcea parte din aceasta. Voinţa de integrare politică nu era însoţită de încercări de impunere a unei unităţi lingvistice şi culturale, cu atît mai puţin confesionale. În Marele Ducat al Lituaniei, limba oficială de stat a rămas ruteana, iar alte cinci limbi beneficiau de statutul de limbă admisă oficial ca mijloc de comunicare, printre care armeana şi ebraica. Puteai fi sarmat ortodox vorbind ruteana şi sarmat protestant vorbind germana. În consecinţă, ideologia sarmată începu să exercite o anumită influenţă asupra unei părţi a burgheziei germanofone. Acest fenomen demonstra că baza socială a "naţiunii sarmate" nu trebuia să fie obligatoriu limitată doar la nobilime. Ideologia sarmată nu excludea o evoluţie în direcţia unei înţelegeri mai inclusive a comunităţii naţionale şi cetăţeneşti.

Adevărata evoluţie se îndreptă totuşi într-o altă direcţie. "Naţiunea sarmată" rămase o naţiune exclusiv nobiliară, supusă unei polonizări destul de rapide, adică îndepărtîndu-se din ce în ce mai mult de multiculturalitatea ei originală. Era vorba de o evoluţie lentă, fără soluţie de continuitate. Cu toate acestea, efectul final a fost net diferit de punctul său de plecare pluralist.

Sarmatismul catolic sau omogenizarea culturală

Secolul al XVII-lea cunoscu întărirea procesului de omogenizare culturală a naţiunii nobiliare. Principalul motiv a fost victoria spectaculoasă a Contra-Reformei. Aceasta a fost posibilă graţie tacticii abile a iezuiţilor care, după răzvrătirea de la Sandomierz (1606), înţeleseră necesitatea de a renunţa la susţinerea tendinţelor regaliste şi de a oferi sprijin republicanismului sarmat. Mulţumită acestui viraj, ordinul îşi atrase simpatia nobilimii şi putu cuceri un control practic monopolist al învăţămîntului.

Urmă o nouă fază barocă a sarmatismului: un sarmatism *catolic*, care alia fidelitatea faţă de "libertatea de aur" cu angajarea în numele unui catolicism post-tridentin, care o rupsese cu acceptarea pluralismului confesional al "naţiunii nobiliare" şi, în acelaşi timp, profund

convins de particularitatea şi de superioritatea Republicii sarmate faţă de restul lumii catolice.

Astfel, naţiunea nobiliară, multiculturală la început, a devenit o naţiune monoreligioasă şi monoculturală. Membrii stării nobiliare plurietnice începură să semene chiar şi în aspectul exterior. Nobilimea germanofonă din Prusia şi Livonia îşi lăsă mustăţi sarmate şi învăţă să poarte mantii orientale. Evreii convertiţi, mai ales în Lituania, obţineau privilegii nobiliare, dar trebuiau în schimb să se supună unei totale transformări culturale: noul nobil, *origine Judaeus*, trebuia să se îmbrace ca un sarmat, să poarte la şold o sabie şi să urce pe cal.

Se poate argumenta că această omogenizare culturală sporea coeziunea naţiunii nobiliare şi se opunea tendinţelor separatiste. Dar trebuie să observăm şi proverbialul revers al medaliei. Legătura stabilită între sarmatism şi catolicismul războinic avea un efect de dezintegrare, pentru că slăbea legăturile sociale în interiorul ţării. Protestanţii se simţiră excluşi din comunitatea naţională, ceea ce îi făcu vulnerabili la germanizare (sau re-germanizare) şi-i împinse să simpatizeze cu inamicii protestanţi ai Poloniei. Chiar şi uniaţii nu se puteau simţi la ei acasă în Republică: "latinii" nu-i considerau catolici cu totul şi, în ciuda promisiunilor, nu acceptau prezenţa episcopilor uniţi în Senat. În acelaşi timp, religia uniată era propagată pe pământurile ucrainene ca un instrument de luptă împotriva "ne-uniţilor", adică împotriva Bisericii ortodoxe "schismatice". Iată de ce este de înţeles că suprimarea Uniunii de la Brzesć [Brest-Litovsk] deveni una dintre principalele solicitări ale revoltei cazacilor lui Hmelniţki (1648-1654).

Consecinţele acestei insurecţii au fost catastrofale, ele anunţară procesul de declin al Republicii. Dar exact din această cauză atribuirea de tendinţe separatiste, dacă nu chiar independentiste, cazacilor constituie un anacronism strigător la cer. Ofiţerii cazaci îi urau pe magnaţii polonezi sau polonizaţi, dar în acelaşi timp ei luau exemplu de la nobilimea poloneză şi încercau chiar să-şi făurească propria versiune a ideologiei sarmate. Ei se considerau o elită regională legitimă, fidelă regelui, şi din acest motiv îşi reclamau înnobilarea şi o reprezentare în parlament. Din punctul de vedere al concepţiei originale a "naţiunii sarmate", acestea erau postulate raţionale şi legitime. În momentul transformării acestei concepţii potrivit unui spirit exclusivist catolic, astfel de solicitări deveneau de neprimit *ex definitione*: nu te puteai

aştepta de la o comunitate naţională cu program catolic să accepte în cadrul său apărători intransigenţi ai schismei.

Catolicismul sarmatismului nu a provocat, cu toate acestea, o legătură întărită a culturii Republicii cu "civilizaţia latină" occidentală. Dimpotrivă: secolul al XVII-lea cunoscu o "orientalizare" a culturii sarmate. Nu era o schimbare subită de orientare a civilizaţiei. Cultura Republicii nobiliare continua să acopere în est funcţiuni occidentalizante: ea propaga în Rutenia arta Renaşterii şi a Barocului occidental, favoriza dezvoltarea şcolilor şi imprimeriilor rutene, familiariza nobilimea ruteană cu o cultură politică fondată pe o concepţie contractuală a statului. De altfel, pătrunderea în cultura poloneză a unor elemente bizantine şi rutene, vizibilă mai ales în codurile vestimentare şi în pictura sacră, începuse din secolul al XVI-lea. Veacul al XVII-lea văzu întărirea influenţelor orientale, care înglobară întreaga sferă culturală. Sarmatismul încetă atunci de a fi doar o mitologie politică pentru a deveni un stil cultural total şi dominant, având ca funcţiune integrarea graţie unei legături originare dintre barocul catolic şi bizantinismul ortodox. Chiar şi religiozitatea sarmată a devenit o sinteză specifică de Occident şi Orient: ea relua formele ortodoxe ale cultului Fecioarei Maria, hieratismul personajelor în arta bisericească, obiceiul de a le împodobi cu haine, abundenţa aurului în decorarea bisericilor etc. Fecioara din Czestochowa deveni patroana Poloniei; or aceasta era o icoană în stil bizantin, venerată şi de ortodocşi. Să notăm că marele filozof religios rus, Vladimir Soloviov, fervent partizan al Uniunii Bisericilor, îi atribuia acestui fapt o profundă semnificaţie simbolică.

O altă manifestare a orientalizării culturii sarmate s-a situat în prezenţa influenţelor orientului musulman. Săbiile sarmate, cefele rase, mantalele şi centurile orientale, harnaşamentele cailor, toate acestea erau impregnate de evidente influenţe turco-tătare, chiar persane. Acest amestec unic de elemente occidentale şi orientale făcea din sarmatism un stil atrăgător pentru toată zona în care catolicismul era practicat alături de ortodoxism şi islam, adică în primul rînd pentru teritoriile maghiare şi române.

Orientalizarea sarmatismului nu excludea convingerea că Republica îşi îndeplinea rolul de "meterez al creştinătăţii" (*antemurale christianitatis*). Creştinătatea semnifica de fapt credinţa romană şi nu Occidentul european, asimilat unui *absolutum dominium* şi decadenţei

morale; de altfel, faptul de a se prezenta în faţa Occidentului în rolul de apărători însemna apărarea militară împotriva pericolului musulman. Aceasta contribuia la menţinerea iluziei că Republica, prin rolul său de "meterez", era indispensabilă Europei, ceea ce-i garanta existenţa. Se trăgea concluzia că statul sarmaţilor nu era *obligat* să se modernizeze în manieră occidentală.

O altă justificare a aceleiaşi concluzii rezidă în ideea de "grînar al Europei". Potrivit acestei concepţii, Republica era un stat exclusiv agricol şi nu-şi putea schimba caracterul din cauza nevoilor vecinilor. Urma să rezulte de aici că Polonia trebuia apărată împotriva transformărilor economice de tip occidental, era chiar interzis să se importe din Occident articole de consum de lux, pentru că acestea erau nefaste simplităţii vieţii ţărăneşti.

Motivul cel mai important al acestei întoarceri dinspre Occident se afla cu toate acestea în convingerea perfecţiunii regimului politic al Republicii. Această convingere justifica nu numai o politică economică şi culturală de auto-suficienţă, ci şi o evoluţie originală a regimului parlamentar, care trebuia o dată pentru totdeauna să elibereze sistemul de orice dependenţă de vreo oarecare voinţă a majorităţii, care ar fi putut fi manipulată de regele ostil libertăţii. Garanţia libertăţii a fost incarnată în vechiul principiu al unanimităţii (*unanimitas*), sau, pentru a vorbi mai exact, într-una din interpretările sale, care pretindea o unanimitate absolută, dîndu-i dreptul *fiecărui* deputat de a opune un veto oricărei decizii a majorităţii şi de a întrerupe dezbaterile Dietei.

Dreptul acesta, numit *liberum veto* şi considerat ca "lumina libertăţii", a fost aplicat pentru prima dată în 1652. Trebuie să admitem că veto a fost, la început, folosit cu circumspecţie şi apărat de o manieră raţională. Marele ideolog al republicanismului sarmat, Andrzej Maksymilian Fredro (c. 1620-1679), a demonstrat că pericolul rupturii Dietei îi obliga pe deputaţi să caute soluţii de compromis şi permitea evitarea ca reprezentanţi ai diverselor regiuni din vasta ţară să se concentreze doar asupra intereselor lor locale, în detrimentul interesului general. Era foarte rezonabil, dacă admitem totuşi existenţa unei "virtuţi republicane", care proteja împotriva unei folosiri iresponsabile a dreptului de veto. Cu toate acestea, practica secolului următor a asociat în mod durabil *liberum veto* cu blocajul reformelor indispensabile şi cu anarhia politică.

Tentative de re-occidentalizare a republicanismului sarmat

Auto-satisfacţia conservatorilor, rezultînd din evoluţia, descrisă mai sus, a republicanismului sarmat, a contribuit din plin la căderea Republicii. Nobilimea mijlocie, convinsă de inutilitatea oricăror reforme, se retrase din viaţa publică şi încredinţă guvernarea ţării unei oligarhii de magnaţi iresponsabili. Aceasta a avut drept consecinţă o anarhie a vieţii publice, o dezarmare cvasi-totală a ţării şi alunecarea progresivă către un protectorat al Rusiei. Statul polono-lituanian, slăbit şi din ce în ce mai înapoiat, a devenit ceva radical diferit de Europa Occidentală a Luminilor. În ochii ideologilor absolutismului luminat, Rusia devenea, după reformele efectuate de Petru I, un stat net mai european.

Ca reacţie tardivă la această stare de lucruri, o mişcare reformistă postulă modernizarea ţării prin transformarea Republicii anarhice în monarhie constituţională ereditară. Încoronarea acestor eforturi a fost, se ştie, Constituţia din 3 mai 1791. Din nefericire, acesta a constituit un succes mai mult simbolic decît real. Confederaţia de la Targowica, formată din nobili conservatori, se opuse reformării regimului, în numele "libertăţii de aur". Sprijinul pe care-l primi Confederaţia din partea Rusiei iscă a doua dezmembrare a Poloniei (1793), care provocă, la rîndul său, insurecţia lui Kosciuszko (1794). Acesta luptă cu vitejie împotriva Rusiei şi Prusiei, dar insurecţia se soldă printr-un eşec şi prin a treia dezmembrare (1795), care şterse Polonia de pe harta Europei.

Caracterul occidentalist şi monarhic al principalului curent al reformelor din epoca Luminilor nu trebuie să ascundă faptul că ideile de însănătoşire a ţării emanau şi din mediile republicane, sub forma unui "sarmatism al Luminilor". Tot din cadrul nobilimii republicane sarmate a răsărit prima mare mişcare armată împotriva dominaţiei ruse în Polonia: Confederaţia de la Bar (1768-1772), care se termină, din nefericire, cu prima dezmembrare a Poloniei. Baza socială a fost aici conservatorismul catolic nobiliar; conducătorii săi înţelegeau, cu toate acestea, că a pune capăt intervenţiilor ruseşti în Polonia necesita anumite transformări ale regimului. În felul acesta a fost creat programul republican de reforme, alternativ în raport cu programul monarhic constituţional.

Cel mai important document al acestei mişcări este lucrarea lui Michal Wielhorski, reprezentant oficial al Confederaţiei de la Bar la Paris, intitulată *Despre restabilirea vechii ordini potrivit legilor elementare ale Republicii* (1775). Autorul lucrării, format în Franţa, dar şi foarte ataşat tradiţiilor poloneze, le inspiră lui Mably şi lui Rousseau reflecţiile acestora despre Polonia (furnizîndu-le o descriere detaliată a instituţiilor poloneze), texte pe care le folosi după aceea pentru propria-i operă. Justificîndu-şi teoriile, el făcea apel nu numai la trecut, ci şi la Raţiune şi Natură şi, alături de vechile legi poloneze, cita îndeosebi reflecţiile lui John Locke. El apăra deci republicanismul nobiliar, bazîndu-se pe principii republicane universale, demonstrînd că, pe viitor, libertatea republicană se va extinde şi asupra poporului. Concepţia sa despre "restaurarea legilor elementare ale Republicii" însemna revenirea la tradiţiile secolului al XVI-lea, adică la perioada în care cultura politică poloneză era strîns legată de Renaştere şi de umanismul european. Cu alte cuvinte, exista acolo ideea unei re-occidentalizări a republicanismului polonez. Aceeaşi intenţie era de altfel vizibilă chiar şi în faptul că luase contact cu principalii reprezentanţi ai mişcării republicane a Luminilor şi în faptul că le furnizase informaţii despre Polonia şi le solicitase părerea şi sfatul.

Sfaturile lui Rousseau de "a rămîne ei înşişi", adică de a reforma statul fără încercarea de a schimba identitatea naţională, le-au plăcut mult "sarmaţilor luminaţi". Adam Wawrzyniec Rzewuski, în cartea sa *Reflecţii despre forma de guvernămînt republicană* (1790), acceptă chiar sfatul lui Rousseau de a împărţi Polonia în mici entităţi teritoriale, în numele salvării valorilor republicane.

Numitorul comun al "sarmatismului luminat" (sau "republicanism luminat") rezida în ideea că nu trebuie să se renunţe la libertatea nobiliară, ci că urmează a încerca să fie transformată în libertate universală. Era legat în general de opţiunea unei evoluţii prudente, chiar dacă era avută în vedere şi o radicalizare politică. Wojciech Turski (*alias* Albert Sarmata, 1756-1824) ilustră această alternativă punîndu-şi speranţele în Franţa iacobină şi solicitînd un ajutor pentru Polonia din partea Convenţiei franceze din 1792.

Tradiţiile sarmate în ochii romanticilor

După înfrîngerea insurecţiei din noiembrie (1830-1831) şi lichidarea resturilor existenţei statale poloneze, numeroşi scriitori şi gînditori s-au angajat într-o amplă dezbatere privind moştenirea Republicii nobiliare. Pe parcursul acestei dezbateri, purtată mai ales în Franţa (unde se stabilise cea mai mare parte din miile de emigranţi politici polonezi), se cristalizează cu claritate o atitudine de radicalism democratic, care afirma că la originea prăbuşirii Poloniei se afla incapacitatea nobilimii de a rezolva chestiunea ţărănească. Aceasta era însoţită de o atitudine foarte critică faţă de constituţia monarhică din 3 mai, căreia i se reproşa că s-a îndepărtat de tradiţia naţională poloneză, că a acceptat inegalităţile şi că a aplicat jumătăţi de măsură sociale. Ideologul taberei democrate, marele istoric Joachim Lelewel (1786-1861), a încercat să reabiliteze (referind-se mai ales la Rousseau) tradiţia republicanismului polonez, indicîndu-i originea în moştenirea precreştină a auto-gestionării comunale slave. Societatea democratică poloneză — cea mai mare organizaţie a emigraţiei, cea mai bine organizată şi cea mai numeroasă — adoptă aceeaşi atitudine, care evoluă mai tîrziu către o critică din ce în ce mai tăioasă a Occidentului burghez.

Reabilitarea democratică a principiilor republicanismului polonez se alătura unei critici acerbe a egoismului, conservatorismului şi catolicismului contra-reformist al nobilimii; ea nu intenţiona deci să idealizeze Republica sarmată veritabilă. O astfel de idealizare, împinsă foarte departe, s-a manifestat în concepţiile mesianice ale marilor poeţi romantici Adam Mickiewicz (1798-1855) şi Juliusz Słowacki (1809-1849). În conferinţele sale pariziene despre literatura slavă (Collège de France, 1840-1844), Mickiewicz făurea o imagine a Republicii ca fiind un pămînt al libertăţii ideale, în care totul se realiza prin puterea "exaltării şi entuziasmului". Słowacki, clamînd un "spirit republican", idealiza anarhia nobiliară, inclusiv *liberum veto*, ca pe o anarhie "sfîntă", supusă în realitate legilor superioare ale ierarhiei spirituale. În ochii celor doi poeţi, vechile tradiţii ale Republicii justificau dreptul polonezilor de a îndrepta revoluţii împotriva "lumii vechi".

La cealaltă extremă politică se situa un mare scriitor, pentru care ataşarea la tradiţia sarmată constituia un argument în favoarea unei păci cu Rusia, cu preţul unei renunţări totale la aspiraţiile de indepen-

denţă. Este vorba de elevul tradiţionaliştilor francezi, Henryk Rzewuski (1791-1866), autor de romane excelente despre viaţa nobilimii sarmate, legat prin tradiţie familială de confederaţii de la Targowica. El considera că Rusia devenise conducătorul "vechii lumi" în lupta împotriva spiritului distructiv al revoluţiei; el trăgea concluzia că fidelitatea faţă de conservatorismul sarmat le impunea polonezilor loialitatea faţă de Rusia şi o condamnare hotărîtă a comploturilor pentru independenţă, care cangrenau naţiunea.

Ideologii liberali produceau cea mai radicală critică a moştenirii sarmatice. Karol Hoffman (1798-1875), istoric afiliat taberei prinţului Adam Czartoryski, considera Republica sarmată ca pe o anomalie a regimului, contrară legilor universale ale progresului. Filozoful Bronisław Trentowski (1808-1869) acuza sarmatismul de regresiune, de clericalizare şi "asiatizare" culturală a Poloniei.

În istoriografia poloneză contemporană există tendinţa către evaluări mai ponderate. Sarmatismul apare de acum înainte ca un exemplu interesant de construcţie a locului naţional, dincolo de diviziările etnice, şi a unui proces concomitent de osmoză şi de omogenizare culturală.

Andrzej Walicki

"Epoca de aur a lui Carol IV" de-a lungul istoriei şi istoriografiei cehe

Cehii sînt o mică naţiune a Europei Centrale, în sens cantitativ şi teritorial. Dar chiar şi o naţiune mică, definită în termenii aceştia, poate uneori să joace un rol mare în istorie. Boemia medievală a fost în situaţia de a juca acest rol istoric important, iar Carol IV, rege al Boemiei şi împărat roman (1346-1378) este cel care i-a oferit această ocazie. În el se încarnează epoca de aur a poporului ceh, pentru că domnia lui corespunde acestui moment de apogeu, în care ţara s-a bucurat de o situaţie politică stabilă, de o bunăstare materială şi de un nivel cultural ridicat. Această stabilitate, această prosperitate şi poziţia eminentă a suvera-

nului au asigurat ţărilor coroanei Boemiei o strălucire fără precedent. Această realitate a fost mitizată de istoriografia secolelor următoare. Mitul epocii de aur şi mitul lui Carol IV sînt strîns întrepătrunse şi-mi permit să folosesc o exprimare sau alta pentru a desemna aceeaşi realitate. După o trecere în revistă a principalelor fapte ale domniei acestui suveran, mă voi ocupa de elaborarea mitului, a cărui bază, "tradiţia", s-a constituit pe la sfîrşitul secolului al XIV-lea. După aceea, voi încerca să expun cum a fost această tradiţie invocată, interpretată şi reactualizată, în funcţie de context, pînă în secolul al XX-lea, cînd grija pentru adevărul istoric prevalează în faţa mitului, fără ca acesta din urmă să-şi piardă locul de referinţă în conştiinţa istorică naţională.

Epoca de aur a domniei lui Carol IV (1346-1378) şi naşterea mitului

Boemia medievală este un ansamblu teritorial care regrupează Boemia şi Moravia, la care se adaugă Silezia şi Lusacia (ţările coroanei sfîntului Venceslas). Ea se situează pe calea expansiunii către estul Europei occidentale. Aici s-a constituit un ducat în secolul al X-lea, guvernat de dinastia locală Přemysl. Înălţarea acestuia la statutul de regat este confirmată de ***Bula de aur din Sicilia***, din 1212. A fost o victorie pentru suverani, care şi-au apărat teritoriul împotriva pericolului absorbirii în Imperiu şi care au reuşit să-şi stabilească independenţa. Regatul lor reprezenta un stat puternic al Europei Centrale. La moartea lui Venceslas III, în 1306, dinastia se stinge pe linie masculină şi ţara devine miza apetiturilor statelor învecinate. Interregnul este o perioadă foarte tulbure, o perioadă de nesiguranţă pentru populaţie şi Biserică, în timpul căreia bunurile regale şi ecleziastice sînt acaparate de nobilime. Acesta ia sfîrşit în 1310, o dată cu ajungerea pe tronul Boemiei a dinastiei de Luxemburg, în persoana lui Ioan, care se căsătoreşte cu Elisabeta, moştenitoarea familiei Přemysl. Domnia lui nu rezolvă situaţia haotică din cauza absenţelor sale prelungite şi a concesiilor făcute nobilimii, al cărei ascendent faţă de guvernare se accentuează. Fiul său Carol este cel care restabileşte situaţia internă şi care permite regatului Boemiei să joace un rol politic major, favorizînd şi

progresul în domeniul cultural şi spiritual. Această perioadă strălucitoare vine după şi în contrast cu o situaţie de haos. Iar Carol IV permite nu numai reluarea vechii puteri a familiei Přemysl, ci ajunge şi la depăşirea acesteia, graţie acţiunilor sale de anvergură.

Este bine să reamintim ceea ce le-a adus regimul lui Carol IV cehilor:

– Carol IV a restaurat puterea regală prin centralizarea statului, fără ca prin aceasta să ajungă să-l supună integral nobilimii, cu care a trebuit să găsească un compromis, după respingerea proiectului său de codificare a legilor ţării (*Majestas Carolina*). În concepţia sa imperială, Boemia a devenit centrul Imperiului şi trebuia să fie o trambulină pentru strălucirea Imperiului în direcţia altor popoare slave din Europa. Boemia reprezenta vîrful de lance al acestei noi sinteze europene, în perspectiva unui universalism mai complet al imperiului. Concepţia sa politică nu a fost fructul pretinsei sale slavofilii. Universalismul este cel care i-a inspirat dorinţa de a-i integra pe slavi în Imperiu şi, în avanpost, regatul Boemiei, pe care-l moştenise. Anume în acest spirit universalist Carol IV a favorizat o revenire la liturghia slavonă în mănăstirea Emmaus din Praga şi a încurajat producţia literară în limba naţională cehă.

– Sub domnia lui, Boemia a participat din plin la mizele politicii europene şi imperiale. În relaţiile sale cu Imperiul, statutul Boemiei a fost reînnălţat, în cadrul *Bulei de aur* din 1356: această constituţie a Imperiului, valabilă pînă în 1806, fixa modalităţile alegerii imperiale prin majoritatea de voturi şi-i conferea regelui Boemiei statutul de prim elector. Regele Boemiei era şi cel mai puternic prinţ elector prin prisma suportului teritorial. Constituţia aceasta întărea poziţia regatului Boemiei şi a regelui său în raport cu Imperiul.

– Grija pe care o avea Carol IV pentru economie a fost legată de preocuparea sa pentru putere. El a încercat să reconstituie domeniul regal şi a dus o politică de expansiune teritorială, care i-a permis să obţină Brandenburgul şi numeroase fiefuri din Imperiu. El a încurajat activităţile artizanale şi comerciale în Boemia şi a acordat numeroase privilegii comercianţilor cehi. Prosperitatea regatului trebuia să-i garanteze suveranului o bază financiară stabilă şi să-i asigure populaţiei o bunăstare. Extinderea Pragăi prin fondarea Oraşului Nou (1348) răspundea în acelaşi timp imperativului politic de creare a unei capitale potrivit imaginii imperiale a suveranului său şi acestei preocupări economice.

– Pentru a-şi stabiliza puterea în Boemia în faţa nobilimii, Carol IV a optat pentru o colaborare strînsă cu Biserica şi papalitatea. Totodată, a favorizat dezvoltarea instituţiei ecleziastice în Boemia, obţinînd de la papă crearea arhiepiscopiei de Praga. Biserica cehă, devenită independentă în raport cu Biserica Imperiului, şi-a ameliorat structurile şi încadrarea credincioşilor, centralizîndu-şi administraţia şi creînd instanţe de control. Ţările cehe s-au acoperit de numeroase noi edificii religioase. Au fost create condiţii ca să vină noi ordine monastice şi această efervescenţă a fost vizibilă mai ales în Oraşul Nou din Praga, care trebuia să reflecte imaginea a ceea ce reprezenta creştinătatea în toată diversitatea sa. Boemia trebuia să apară ca regatul cel mai creştin din Europa. În această situaţie se născu dorinţa de reformă religioasă, care-l făcea responsabil pe fiecare laic, mai exigent faţă de sine, dar şi faţă de clerul său, şi care dorea să li se acorde mai multă importanţă revendicărilor sale.

– Om instruit şi mare mecenat, Carol IV a stimulat dezvoltarea culturală a Boemiei. El a suscitat o importantă producţie istoriografică şi literară. Universitatea din Praga, fondată la iniţiativa sa, în 1348, a atras numeroşi savanţi, maeştri şi studenţi străini, ceea ce este un semn al renumelui şi strălucirii sale. Ea a jucat un rol deosebit de important în saltul cultural pe care l-a efectuat Boemia, ca şi în dezvoltarea culturii naţionale cehe, punînd astfel bazele laicizării învăţămîntului. Sub domnia lui Venceslas IV (1378-1419), Universitatea deveni platforma ideologică a husitismului (de la numele lui Jan Hus, figură marcantă a mişcării reformiste). Este cu deosebire important acest lucru în Europa secolului al XV-lea, în care se pune problema transformării creştinătăţii occidentale într-o creştinătate laică, o dată cu dezvoltarea curentului *devotio moderna*. În domeniul acesta, Boemia s-a aflat în avangarda tulburărilor care au afectat Europa pe vremea reformelor şi care n-au luat sfîrşit decît o dată cu marile conflicte ale secolului al XVII-lea. Revoluţia husită, care se puse în mişcare în 1419, nu mai aparţine "epocii de aur a lui Carol IV", dar provine din mişcarea de reformă religioasă care a început în timpul domniei acestuia.

Politica lui Carol IV i-a adus Boemiei o strălucire pe care o atestă izvoarele din toate domeniile şi pe care istoricii o evocă drept ceva excepţional. Această situaţie strălucitoare nu-i supravieţui lui Carol IV. Deja în ultimul deceniu al domniei sale semnele tensiunilor econo-

mice, sociale şi religioase se multiplică, iar succesorul său nu ştie să menţină echilibrul între forţele prezente, într-un context internaţional îngreunat de schisma pontificală. Politica sa ambiţioasă nu cunoaşte deci o continuare. Noua sa sinteză politico-culturală, care trebuia difuzată către est, nu se realizează. Statul ceh şi noul său suveran pierd din putere (Venčeslas IV va fi chiar destituit din funcţia de împărat). Doar tema reformei religioase ia amploare şi, prin efectele sale, anihilează planurile lui Carol IV: secularizarea averilor ecleziastice distruge instrumentul de iluminare spirituală pus la cale şi întăreşte puterea nobilimii. Mai mult, Revoluţia aduce cu sine stigmatizarea Boemiei ca eretică, în pofida acordurilor de la Basel, care le recunoscuse cehilor folosirea potirului (1436).

Istoriografia medievală pune bazele mitului, care era în curs de elaborare încă din timpul vieţii lui Carol IV, care voia să lase o urmă a proiectului şi acţiunii sale imperiale. El apelează la nume mari pentru a-i imortaliza calităţile şi actele (poetul Petrarca, cronicarul italian Marignola). În Boemia sînt redactate mai multe cronici la impulsul său: Neplach, François de Praga, Beneš Krabice de Weitmile, Přibík Pulkava de Radenín sînt autorii acestora. Dar atunci cînd istoriografia de curte oferă o imagine favorabilă şi insistă asupra acţiunilor pozitive ale suveranului, istoriografia din Imperiu prezintă reversul critic, atît în teritoriile germane, cît şi în cele italiene, în care autorii îşi fac cunoscute idealurile dezamăgite de politica realistă a lui Carol IV. Printre cei care au influenţat mult istoriografia epocilor următoare poate fi citat Mathias de Neuenburg, care este la originea temei din *Pfaffenkönig*: suveranul cucernic la discreţia papilor. Remarcăm că aprecierea operei lui Carol IV începînd cu secolul al XV-lea, chiar şi în Boemia, este influenţată mai mult de această tradiţie istoriografică imperială decît de istoriografia de curte. Conţinutul său este vulgarizat în Boemia prin intermediul compilaţiei canonicului strasburghez Jacob Twinger von Königshofen, redactată în 1386 şi tradusă în cehă înainte de 1400 de către Beneš de Hořovice. Temele majore ale tradiţiei vehiculate în jurul lui Carol IV timp de mai multe secole provin din această cronică:

1) Tema "monarhului bun", care are grijă de economie, de pace şi de ordinea socială: aceste calităţi fiind deja puse în valoare sub domnia lui Venčeslas IV (perioada de criză).

2) Ataşamentul său faţă de pământul natal (regatul Boemiei) şi patriotismul teritorial, care este la baza ideologiei sale statale.

3) Lecturile "naţionaliste" ale operei sale: începînd cu secolul al XIV-lea, unele acte ale regelui-împărat sînt interpretate de această manieră. Putem citi că el favorizează Boemia şi neglijează Imperiul; că favorizează ceea ce este ceh în detrimentul a ceea ce este german sau invers! Aceasta arată că contemporanii săi nu-i înţelegeau ideologia universalistă, nici ideologia statală, care se sprijinea pe patriotismul teritorial neutru.

Referirea la acest mit între husitism şi Renaşterea naţională

În timpul şi după revoluţia husită, punctele de vedere diferă de la o tabără la tabără. Husiţii şi, mai tîrziu, calixtinii (partizani ai folosirii potirului) nu apreciază în mod deosebit perioada lui Carol IV, dar recunosc în acesta figura "bunului suveran", grijuliu cu administrarea statului său şi cu conservarea integrităţii sale. Domnia lui apare ca un ideal de stabilitate în contextul războaielor husite, în care ţara a trebuit să se apere împotriva a patru cruciade, fără a mai vorbi despre înfruntările interne între facţiunile husite şi între husiţi şi catolici, care făceau situaţia ţării precară. În perioada care urmează, ordinea şi pacea religioasă se instalează cu greu. Catolicii văd în epoca lui Carol IV "epoca de aur" şi aspiră la o revenire la situaţia anterioară, ceea ce s-ar traduce prin restituirea bunurilor Bisericii şi restaurarea ordinii sociale de atunci. Această tradiţie catolică vehiculează de asemenea tema preferinţei pe care Carol IV ar fi dat-o Boemiei, perceptibilă în guvernarea sa bună, ceea ce este o critică indirectă la adresa lui Sigismund de Luxemburg (1436-1437) şi a calixtinului George de Poděbrady (1458-1471), a căror politică de conciliere între catolici şi calixtini nu dădea satisfacţie nimănui. În cele două cazuri, sentimentul pericolului, care repune în cauză conservarea teritoriului şi identităţii religioase, motivează evocarea mitului, care face să se oglindească idealul politic, social sau religios de regăsit. O cronică marchează în mod deosebit a doua jumătate a secolului al XV-lea: *Istoria cehă* de Aeneas Sylvius Piccolomini, un apropiat al curţii împăratului Frederic III Habsburg şi

viitorul papă Pius II (1458-1464). Această cronică, de mai multe ori publicată şi tradusă în cehă, cunoaşte un mare succes în toată Europa din cauza popularităţii "temei cehe", legată de "erezia husită". În această operă de umanist, în care informaţia provine din compilaţii ale trecutului, un mic capitol îi este consacrat lui Carol IV. Autorul salută în acesta un mare suveran, care a făcut Boemia celebră prin actele sale benefice religiei, ordinii şi culturii. Dar îi reproşează proasta gestionare a Imperiului şi mai ales greşeala de a fi încredinţat tronul imperial fiului său slab şi rău Venceslas IV! Găsim în această lectură a istoriei mai întîi opoziţia dintre epoca de aur a unui regat bine guvernat, în care domnea credinţa catolică, şi domnia lui Venceslas IV, care permite dezvoltarea ereziei şi-şi asumă prost sarcina de împărat. Apoi faţeta de "împărat rău" a lui Carol IV, pe care-o găseşte în cronicile Imperiului, iar el insistă asupra acestui aspect din pricina legăturii sale cu familia Habsburg: Carol IV contracara altădată ambiţiile acesteia şi ea este aceea care-şi asumă în prezent sarcina imperială, într-un context deteriorat. Mitul este folosit în scopuri deschis ideologice: este vorba de a explica situaţia declinului puterii imperiale, aruncînd responsabilitatea acesteia asupra lui Carol IV, şi de a marca dezaprobarea faţă de situaţia religioasă din Boemia. Şi nu este o întîmplare că omul Bisericii subliniază religiozitatea epocii lui Carol IV şi idealul său de cooperare între stat şi Biserică, într-o epocă în care în Boemia puterea este exercitată de calixtinul George de Poděbrady, în luptă cu papalitatea pentru recunoaşterea *Compactatelor* de la Basel, pe care Pius II le aboleşte în 1462!

Începînd din 1526, cehii trăiesc sub guvernarea suveranilor de Habsburg, într-un stat multinaţional al cărui centralism şi germanizare se accentuează progresiv. În raport cu secolul precedent, se constată puţine diferenţe la nivelul evocării mitului lui Carol IV. Opera care merită subliniată este *Cronica cehă* de Václav Hájek de Libocany (1541). Această cronică, foarte apropiată de tradiţia medievală, ajunge pînă în momentul Renaşterii naţionale, biblia conştiinţei istorice naţionale. În evocarea epocii de aur, se constată o mai mare precizie la nivelul faptelor şi al datelor, graţie izvoarelor publicate începînd cu anul 1470, cum ar fi *Bula de aur* a lui Carol IV şi alte texte juridice, dar la nivelul interpretării şi al temelor autorul rămîne la schemele de gîndire tradiţionale, cu excepţia temei ideologiei statale. Se insistă pe legislaţia lui

Carol IV în acest domeniu cu cele mai aprofundate argumente. În contextul luptei dintre puterea centralizatoare a Habsburgilor şi apărătorii "guvernării Stărilor" (puterea nobiliară), care se prezintă ca moştenitori ai tradiţiei statale transmise de Carol IV, referirea la această tradiţie statală devine un act de opoziţie faţă de dinastia de Habsburg.

Situaţia cehilor devine cu deosebire dificilă după înfrîngerea de la Muntele Alb (1620), în contextul Războiului de Treizeci de Ani. Această înfrîngere este la originea pierderii independenţei naţionale, care ajunge pînă la "provincializarea" statului ceh, integrat în ansamblul "Statelor ereditare germane" ale monarhiei de Habsburg. Începe atunci perioada numită "vremea tenebrelor", cu accentuarea măsurilor de centralizare statală şi politica de contra-reformă. În această epocă, zisă şi barocă, teologul şi istoricul Bohuslav Balbín (1621-1688), un iezuit considerat excesiv de patriot, a consacrat o mare parte din opera sa cercetărilor privind istoria şi limba cehă. Din scrierile sale istorice, deseori cenzurate, reţin glorificarea epocii lui Carol IV, o biografie consacrată lui Arnošt de Pardubice, primul arhiepiscop de Praga (consilier al lui Carol IV) şi o lucrare intitulată *Evocare scurtă dar adevărată a stării regatului Boemiei, altădată fericit, dar acum deplorabil.* Acest titlu ne trimite la valorificarea epocii de aur a lui Carol IV, iar lucrarea este plină de referiri provenite din arsenalul de propagandă al lui Carol IV (cum ar fi prezentarea sfîntului Jérôme ca mare savant slav). Cenzurată, această lucrare apare pentru prima dată în latină în 1775 şi trebuie să se aştepte pînă în 1869 pentru publicarea sa în cehă, sub titlul *Apărare a limbii slave, mai ales a celei cehe.* Se poate concluziona, ca urmare a măsurilor de cenzură care lovesc scrierile lui Balbín, că figura lui Carol IV ca om de stat este în continuare la fel de deranjantă pentru ideologia oficială a Habsburgilor şi, de altfel, una din remarcile care i-au fost făcute de cenzură a fost că glorificarea excesivă a lui Carol IV ar fi putut apărea ca o "ofensă pentru suveranii care i-au urmat"! Balbín se înscrie deci în mişcarea de opoziţie faţă de centralismul vienez. Cît priveşte aprecierea de către acesta a acţiunii lui Carol IV în domeniul cultural şi religios, ea trebuie pusă în relaţie cu contra-reforma, al cărei partizan era. Dacă dînsul vede în domnia acestui suveran o epocă de aur, aceasta este în contrast cu perioada husitismului şi a consecinţelor acestuia. Ca şi catolicii din secolul al XV-lea, el reţine din această perioadă idealul unei societăţi în care domneşte unitatea religioasă, în care

Biserica triumfă, în care suveranul, de comun acord cu nobilimea şi prelaţii, asigură o bună guvernare, în care statul se măreşte şi prestigiul său creşte, în care poporul se bucură de prosperitate şi înălţare culturală! Cu toate acestea, nu este vorba de un simplu contra-ideal al husitismului, pentru că, chiar dacă în vremea sa religia catolică a redevenit singura religie oficială, multe aspecte ale acestui ideal lipsesc! Asupra acestei situaţii vrea să atragă atenţia autorul. Cît priveşte accentul pus pe necesitatea apărării limbii cehe, acesta trebuie re-plasat în contextul germanizării societăţii cehe şi, mai ales, a elitelor sale.

Între epoca medievală şi epoca modernă, cehii au trecut de la "măreţie" la "micime", cu sentimentul unei identităţi refuzate. Această constatare era foarte dureroasă, iar în vremea "Renaşterii naţionale" există o voinţă de a se convinge că se poate redobîndi această măreţie. Între timp, Luminile joacă un rol major în reconstituirea cehităţii. Elitele intelectuale sînt în cea mai mare parte a timpului ostile reformelor Mariei Thereza (1740-1780) şi ale lui Iosif II (1780-1790), pentru că ele rămîn închise într-o concepţie feudală şi conservatoare privind ordinea socială şi exercitarea puterii. În spiritul mediilor aristocratice din ultimul sfert al secolului al XVIII-lea, Carol IV devine idealul prinţului patriot. Această opoziţie aristocratică conservatoare este reprezentată de Francisc Martin Pelcl, care publică prima monografie critică a lui Carol IV. Dacă Pelcl reia idealul suveranului aşa cum este el prezentat în tradiţia lui Balbín în majoritatea trăsăturilor sale, el se detaşează de viziunea suveranului binefăcător al naţiunii prin intermediul Bisericii şi îl prezintă ca pe o personalitate "luminată" care arunca o privire înţelegătoare asupra faptelor culturale ale epocii sale, pe care o includea în concepţia sa statală de mare anvergură. În introducerea la monografie, autorul spune despre împăratul Carol IV că este, fără dubiu, omul cel mai mare şi mai important care s-a născut vreodată în Boemia. El îl vede luminat în sensul de instruit şi pragmatic, dar deloc progresist: evocarea acestui suveran al epocii de aur permite o luare de poziţie antihabsburgică evidentă, dacă îi cunoaştem opoziţia faţă de reformele lui Iosif II. Dar punctul său de vedere ostil lui Iosif II evoluează, după cum mărturiseşte o spusă celebră din *Memoriile* sale, care-l invită pe Iosif II să fie al doilea Carol IV! Acesta din urmă rămîne deci modelul suveranului bun! În epoca Luminilor se insistă din ce în ce mai mult pe faţeta culturală a mitului său, care domină istoriografia pînă în

secolul al XIX-lea. Se ajunge la epoca Renaşterii naţionale, marcată de romantism şi care deplasează acest aspect al mitului pe terenul limbii.

Reformele au antrenat răsturnări economice şi sociale, care oferă un teren mai favorabil pentru mişcarea acestei renaşteri (progres al şcolarizării, mobilitate a populaţiei, industrializare, formarea unei burghezii cehe). Spiritul romantic, cu valorificarea elementului slav, vine să întărească opera "deşteptătorilor", a căror luptă, care durează întreg secolul al XIX-lea, constă în a "deştepta" şi a "ridica" poporul care aspiră la libertate şi dezvoltare. Scopul final al acestei educaţii-ridicări este de a face poporul ceh egal cu celelalte popoare. Este o realitate care fusese deja cunoscută în vremea lui Carol IV. Nu este deci un obiectiv imposibil de atins. Bernard Bolzano (1781-1848), filozof, teolog şi matematician, era convins că trebuie ridicată conştiinţa naţională a poporului ceh prin aducerea aminte a grandorii strămoşilor şi arătîndu-i că erudiţia contemporană îşi avea rădăcinile în Boemia medievală tîrzie, referindu-se la Boemia lui Carol IV.

Istoricul şi omul politic F. Palacky (1798-1876) foloseşte aceeaşi schemă de gîndire ca şi Bolzano. Dar, dacă-i dă monumentalei sale *Istorii a poporului ceh* o viziune tradiţional apologetică a lui Carol IV şi a timpului său, identificarea pe care o propune îşi ia drept model husitisul. Pentru dînsul, husitismul a pus la treabă aspiraţiile unei umanităţi emancipate şi este dovada sufletului popular puternic al cehilor. El reprezintă nu numai un mare moment în istoria lor, ci le şi conferă o specificitate în raport cu celelalte popoare. Se vede apărînd "un mit al epocii de aur concurenţiale" celei a lui Carol IV. Carol IV ar reprezenta o mărire trecută, pe cînd husitismul ar fi revelator al unei specificităţi şi purtător al unei grandori care urmează să vină! Ele n-ar fi în opoziţie, ca la Balbín, ci strîns legate, ambele participînd la identitatea cehă.

În secolul al XIX-lea, religiozitatea epocii lui Carol IV continuă să fie valorizată, aceasta pentru a aminti că ea a creat condiţiile favorabile pentru mişcarea de reformă religioasă ce începe în acest moment şi care-şi atinge apogeul o dată cu husitismul. Această religiozitate a epocii de aur a lui Carol IV a antrenat cu certitudine o mare dezvoltare culturală, dar nu este singurul său merit! Ea mai permite şi stabilirea unei legături cu acest alt mare mit de referinţă, cu deosebire important la Palacky şi la toţi cei care se înscriu în concepţia acestuia despre

istoria poporului ceh. Şi dacă acest alt mit poate fi invocat, aceasta este din cauză că timpurile s-au schimbat: de la edictul de toleranţă al lui Iosif II te poţi identifica şi cu altceva decît cu catolicismul! De fapt autorii şi opinia publică sînt sensibili la una sau alta dintre aceste referiri, în funcţie de tendinţa lor politică sau de confesiune — *mediile burgheziei conservatoare şi catolice care privilegiau epoca de aur a lui Carol IV, pe cînd democraţii şi protestanţii pun pe primul plan husitismul.* Palacky şi Bolzano propun o identificare de principiu, cu grija de a răspunde la întrebarea: "Cine sîntem?": Vedeţi ce-am fost! Noi sîntem poporul acela! Nouă ne revine să-l exprimăm astăzi! Pentru că nu este suficient să ne prezentăm ca moştenitori legitimi ai unei grandori trecute, trebuie definit un scop şi create mijloacele de acţiune pentru a-l atinge, aceste mijloace trebuind să mobilizeze o energie naţională suficientă pentru a ajunge la succes.

În epoca "Deşteptării naţionale", mijloacele de luptă sînt esenţial culturale, mai ales în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ştiinţa se interesează mai ales de codificarea limbii, de publicarea de uzuale, cum ar fi dicţionarele, şi de istorie. Lucrările lingvistice trebuie să furnizeze instrumentele pentru conservarea şi dezvoltarea identităţii lingvistice a poporului ceh. Istoriei i se desemnează un rol nu mai puţin important: mărturiile sale trebuie să suscite în popor un sentiment de mîndrie, care permite consolidarea sentimentului de identitate şi mobilizarea în el a energiei necesare pentru atingerea scopului propus. Atunci, pe ce insistă deşteptătorii şi în ce scop? Ceea ce scot ei în faţă este tema strălucirii culturale a Boemiei în epoca lui Carol IV şi faţeta "slavă" a acestui suveran, care şi-a afirmat întotdeauna ataşamentul faţă de strămoşii săi přemyslizi. El le-a învăţat limba şi le-a favorizat dezvoltarea, ceea ce este perceput ca un instrument capabil să stopeze germanizarea! Mitul nu sugerează oare o soluţie la o problemă de actualitate pentru cehii secolului al XIX-lea? În spiritul deşteptătorilor, este vorba de a face să retrăiască acea comunitate culturală cehă, a cărei luptă se focalizează în jurul apărării limbii (*Apărarea limbii slave...* de Balbín este publicată în cehă în 1869). Această comunitate trebuie să se întărească (această întărire trecînd prin afirmarea identităţii sale lingvistice), să se bată pentru recunoaşterea sa şi să obţină o autonomie administrativă în cadrul monarhiei habsburgice. Iată obiectivul de atins: recunoaşterea şi considerarea pe picior de egalitate cu

celelalte popoare (germani, unguri), ca în vremea lui Carol IV, precum şi obţinerea unei autonomii la care îi dă dreptul trecutul statal.

Carol IV şi acţiunea sa în domeniul cultural se trezesc "naţionalizate": este un contra-sens faţă de realitatea medievală şi faţă de concepţiile sale universaliste! Dar lupta pentru cauza naţională explică aceste manipulări ale istoriei, printre care ar mai putea fi citate cîteva exemple. Istoria este într-adevăr foarte solicitată, mitizată şi omniprezentă în alte sfere ale producţiei culturale (pictură, literatură, poezie, muzică), dar epoca de aur a lui Carol IV nu mai este unica referinţă la "grandoarea" cehilor. Se poate nota în trecere că, de la lucrarea lui Pelcl, nici o monografie critică n-a fost consacrată acestui suveran pînă după al Doilea Război Mondial, cu excepţia micii cărţulii a lui J. Kaloušek, *Carol IV, părintele patriei*, publicată în 1878, cu ocazia jubileului. Kaloušek reia imaginea apologetică lăsată moştenire de monografia lui Pelcl. Este de circumstanţă, iar actualitatea oferă numeroase posibilităţi de a stabili paralele. Unul dintre subiectele arzătoare era universitatea fondată cîndva de Carol IV: cehii reclamau reconstituirea unei universităţi cehe, iar Kaloušek se precipită în lupta sterilă, dar semnificativă, a tensiunilor naţionaliste ale epocii, pentru a afla dacă universitatea creată de Carol IV a fost cehă sau germană... Dobîndirea universităţii cehe la Praga, alături de universitatea germană, în 1880, marchează un punct de cotitură în procesul de afirmare naţională. Cehii obţin astfel posibilitatea de a-şi dezvolta un învăţămînt superior în toate domeniile şi în limba cehă, ceea ce oferea perspective de înălţare pentru mişcarea naţională, care putea spera să devină altceva decît un folclor şi să pună în valoare revendicări politice.

Ce ajunge mitul în secolul al XX-lea?

După crearea Republicii Cehoslovace, în 1918, se resimte o mai mică necesitate de apelare la mit, din cauza noului context istoric. Cehii ajunseseră din nou la independenţa statală în cadrul noului stat cehoslovac. Obiectivul recunoaşterii lor ca popor avînd dreptul la independenţă este atins, depăşind ce se proiectase înaintea primului conflict mondial. Timpul nu mai este propice pentru evocări nostalgice, se pune

problema construirii unei noi realităţi în perspectiva alegerii democraţiei ca model de evoluţie, iar în acest domeniu mitul referenţial devine husitismul. Dar dezbaterile istorice şi istorico-politice rămîn închise în problematica sfîrşitului de secol al XIX-lea. Dacă T. G. Masaryk (1850-1937), filozof, om politic şi primul preşedinte al primei Republici se opunea istorismului şi mitizării istoriei, el rămînea influenţat de concepţia istorică a lui Palacky (numit şi el "părinte al naţiunii" din pricina rolului său major în mişcarea "Deşteptării"). În vederea căii de parcurs de către naţiune se angajează o dezbatere asupra sensului istoriei cehe. Masaryk apără ideea unui sens religios, care-şi înfige rădăcinile în husitism. Opozantul său, istoricul J. Pekař (1870-1937), crede că sensul acestei istorii este dat de grija de a supravieţui a naţiunii definită prin limbă, deci un sens naţional, în spiritul romantismului. El plasează începutul renaşterii naţionale în patriotismul catolic baroc al lui Balbín, care se exprimă după aceea în patriotismul lingvistic romantic. În pofida voinţei lor de a da dovadă de criticism, le-a venit greu să se detaşeze de temele interpretării tradiţionale, ceea ce este valabil şi pentru curentul marxist (şcoala lui Z. Nejedly). Dar există o voinţă de a realiza o sinteză între diferitele tradiţii care au contribuit la elaborarea statului ceh. Astfel, J. Pekař crede că trebuie puse în perspectivă toate perioadele constructive (Přemysl Otakar II, Carol IV, George de Poděbrady etc.), idee la care aderă Masaryk în *Revoluţia mondială* (1925), dar pe care Nejedly o respinge. Un aspect al mitului lui Carol IV primeşte o valoare aparte în noul context politic. În culegerea sa *Oamenii care au făcut Istoria* (1934), V. Chaloupecky demonstrează importanţa personalităţii lui Carol IV prin politica sa, care a ancorat definitiv Boemia medievală în Occident, concretizînd în felul acesta eforturile familiei Přemysl, cu ideea că cehii, în calitate de cel mai occidental popor slav, erau în mod natural orientaţi către Occident. Istoricii acordă atunci un mare interes politicii internaţionale a lui Carol IV şi relaţiilor cu statele individuale (Franţa, Italia, Imperiul). În contemporaneitate, ideea este ecoul convingerilor şi acţiunii politice ale conducătorilor primei Republici, care încearcă să întărească legăturile cu Occidentul (mai ales cu Franţa) şi să facă prezentă tînăra republică în concertul naţiunilor, în cadrul Societăţii Naţiunilor, de exemplu. T. G. Masaryk şi E. Beneš sperau să-i convingă pe occidentali că Cehoslovacia este un aliat pe care se pot baza şi-şi prezintă ţara ca

pe un punct de ancorare esenţial pentru democraţia din Europa Centrală şi Orientală. Se poate stabili o paralelă între situaţia din vremea epocii de aur a lui Carol IV, cînd pornind din Boemia trebuia să lumineze modelul cultural occidental, şi epoca contemporană, în care cehii îşi stabiliseră drept misiune să facă să strălucească democraţia, pe care o prezintă ca fiind constitutivă a identităţii lor.

Mitul lui Carol IV dă loc şi unei exploatări negative, chiar calomnioase şi rasiale din partea naţionalismului german. Aprecierea lui Carol IV şi a operei sale a fost din totdeauna umbrită de luări de poziţie naţionaliste, atît din partea cehă, cît şi din cea germană: cum ar fi, printre altele, prezentarea sa ca împărat german... care-şi trădează patria, preferînd Boemia...; este vorba de opinii partizane, care pretind a ignora că Carol IV a fost "împărat roman" în sensul universalist şi supra-naţional pe care-l avea Imperiul roman medieval în tradiţia carolingiană. Este adevărat că Imperiul acoperea o majoritate de teritorii germane şi că Carol provenea din dinastia de Luxemburg. Este adevărat şi că politica lui a fost boemo-centristă. În raport cu aceste realităţi istorice, unii îi reproşează boemo-centrismul, alţii îi tratează cu suspiciune ascendenţa germană! Dezbatere sterilă, de care buna istoriografie germană şi cehă se delimitează la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Dar, în ajunul Celui de-al Doilea Război Mondial şi al ocupării Cehoslovaciei, un profesor de la Universitatea germană din Praga, Joseph Pfitzner, îşi publică volumul *Împăratul Carol IV* (1938). Acesta iscă un val de proteste din cauza aluziilor sale deschis rasiste în spiritul naţional-socialismului. El îi reproşează lui Carol IV relele predispoziţii ale sîngelui său slav (přemyslid), de unde personalitatea sa puţin creativă, al cărei succes se datorează mai mult unui context favorabil decît calităţilor sale, de care se îndoieşte! Autorul stigmatizează mai ales lipsa lui de virtuţi războinice, care l-au împiedicat să fie un adevărat "conducător". Din partea cehă, sînt denunţate contra-adevărurile istorice, iar publicaţiile despre Carol IV ale lui Z. Kalista (1939) şi V. Chaloupecky (1940) au un caracter apologetic. Ele sînt confiscate de naziști, pe cînd propaganda oficială a Protectoratului (1939-1945) foloseşte importanţa mitului lui Carol IV în conştiinţa naţională cehă în scop propriu. Domnia lui Carol IV trebuie să servească de exemplu, arătînd modul în care cooperarea dintre Boemia şi Imperiu a putut fi utilă: de exemplu, înflorirea pe care i-a adus-o ţării acest suveran

"german"! La cehi, în această perioadă de ocupaţie nazistă şi imediat după război, mitul lui Carol IV vehiculează un ideal patriotic conservator, de care se ataşează în semn de rezistenţă.

După Cel de-al Doilea Război Mondial, personalitatea lui Carol IV şi toată perioada prehusită trec pe planul doi în ierarhia miturilor mobilizatoare. Producţia istoriografică marxistă le prezintă ca fiind antiteza obligatorie a perioadei revoluţionare husite, care este pusă în valoare în trecutul naţional. Dar lucrările rămîn numeroase. În 1946 şi 1948 se publică postum lucrarea în două volume despre Carol IV şi vremea sa redactată de J. Šusta. Este prima lucrare de anvergură de la monografia lui Pelcl. Ea înfăţişează un punct de vedere mai nuanţat în raport cu predecesorii săi, punînd în lumină faţeta "practică" şi "realistă" a acestui suveran, care a ştiut să se arate perfid şi interesat pentru a-şi atinge scopurile. Îi recunoaşte mari calităţi, dar ia distanţă faţă de imaginea idealizată, care îl califica de om politic genial. Šusta face parte din curentul istoriografic zis "burghez" (prin opoziţie cu marxismul), capabil să-şi modifice interpretările în lumina descoperirilor recente, cel mai adesea germane. Se mai poate invoca şi punctul de vedere al lui K. Stloukal, pentru care Carol IV încarnează o personalitate călare pe două epoci: Evul Mediu şi timpurile moderne, reflectînd prin aceasta una dintre caracteristicile acestui Ev Mediu tîrziu, numit şi toamna Evului Mediu. În mod curios, el revine la aprecierile negative ale politicii imperiale a lui Carol IV, pe cînd contemporanii săi germani subliniază aspectele pozitive. Prin prisma acestor scrieri recente, imaginea tradiţională a lui Carol IV sare în aer din cauza nuanţelor aduse, dar nu este şi înlocuită printr-o concepţie nouă. În ceea ce priveşte istoriografia marxistă, ea se interesează mai ales de aspectele economice şi sociale ale epocii lui Carol IV, în cadrul cărora s-au pus la punct condiţiile revoluţiei husite. Epoca de aur a predecesorilor este astfel numită "epoca prehusită", cu o conotaţie peiorativă. Carol IV apare ca protectorul celor mai conservatoare şi celor mai avute pături sociale (Biserica şi patriciatul oraşelor) faţă cu poporul sărac. Continuă totuşi să i se recunoască meritele în consolidarea statului ceh, ca şi în evoluţia culturală a regatului. În afara faptelor legate de societate, această istoriografie se interesează de viaţa culturală de la curte în relaţie cu umanismul italian, dar şi de legăturile dintre Carol IV şi Biserică. În acest domeniu sînt reluate aspectele negative ale mitului, cum ar fi tema lui

"Pfaffenkönig", care ar fi acţionat în sens contrar intereselor Imperiului şi statului ceh. Este semnul negării dimensiunii religioase a realităţilor medievale, inclusiv în domeniul politic, şi al voinţei de a ignora contextul politic european în momentul în care Carol IV ajunge pe tronul Boemiei (relaţiile lui cu Franţa şi papalitatea de la Avignon). În cadrul acestui curent marxist, lucrarea lui Z. Fiala despre *Boemia prehusită* (1968) tranşează prin discursul reducător dominant. Aprecierea operei lui Carol IV este debarasată definitiv de idealizarea perioadei baroce şi romantice şi contrară tuturor studiilor precedente. Z. Fiala tratează cu grijă ultimul deceniu al domniei, în care pune în evidenţă problema succesiunii, aspectele negative ale structurii sociale şi simptomele stagnării, care se finalizează prin criza socială de la sfîrşitul secolului al XIV-lea. Autorul caută să pună în lumină profunzimea rădăcinilor statului ceh přemyslid pe care se grefează opera lui Carol IV. Cu acesta, politica defensivă a familiei Přemysl faţă de Imperiu se transformă într-o politică ofensivă, al cărei succes plasează statul ceh printre marile puteri ale Europei medievale tîrzii. Acţiunea lui favorizează dezvoltarea culturală, o dezvoltare fără precedent, care corespunde unei afirmări culturale naţionale, stopînd pentru prima dată valul germanizator. Cu toate acestea, Z. Fiala nu vede în el un pionier al timpurilor noi, ci, dimpotrivă, reprezentantul a ceea la ce a ajuns societatea occidentală din secolul al XIII-lea încoace. El refuză deci să facă din acesta un precursor al umanismului. Îl judecă foarte sever pe om, insistînd asupra numeroaselor sale defecte, dar analiza pe care o face personalităţii lui Carol IV în raport cu acţiunea sa în domeniul politic, statal şi cultural justifică mitul de "părinte al naţiunii": "o mare personalitate, puţin simpatică, dar cel mai mare dintre regii cehi ai Evului Mediu". În mod vizibil, Fiala adoptă o atitudine critică în raport cu "tradiţia" care a fost elaborată în jurul mitului lui Carol IV pe parcursul secolelor, dar el vede într-însul o componentă pozitivă a conştiinţei istorice a poporului ceh.

Această "tradiţie" prezintă două constante, invocate în toate epocile:

1) domnia lui corespunde unui moment esenţial pentru formarea statală cehă şi în această calitate cristaliza sentimentele patriotice în perioadele în care existenţa statului era în pericol (mai ales în momentul husitismului, în Epoca Tenebrelor, sub Protectorat);

2) simbolizează un înalt nivel al educaţiei culturale, ca o componentă a identităţii naţionale şi condiţie a unei existenţe naţionale independente. Acest aspect a fost în mod deosebit pus în valoare în momentele în care era vorba de apărarea identităţii (husitismul), de "reconstituire" a naţiunii şi de mobilizare la lupta pentru independenţă (Epoca Tenebrelor, secolul al XIX-lea).

Toate celelalte faţete ale mitului (religiozitatea epocii, relaţiile dintre Carol IV şi Biserică şi relaţiile cu Imperiul...) sînt reactualizate în funcţie de contextul politic şi ideologic şi se prezintă deci sub trăsături schimbătoare, a căror pertinenţă depinde mult de accesul la surse şi de limitele metodelor de investigare istorică în funcţie de epocă. Carol IV şi epoca sa n-au încetat niciodată de a fi un subiect de studiu, iar munca lui Fiala a fost aprofundată de I. Hlaváček şi J. Spevácek (specialist în dinastia de Luxemburg), pe baza unei bune cunoaşteri a surselor şi a istoriografiei străine germană şi anglo-saxonă. În monografia consacrată lui *Carol IV* (1979), J. Spevácek încearcă să arate, dincolo de acţiunile unui mare om politic european, ataşamentul lui Carol IV la moştenirea přemyslidă, de care are grijă şi ale cărei obiective le realizează. Principalul său merit este de a fi ridicat Boemia în "centrul" istoriei, conferindu-i o dimensiune europeană. Orientarea boemo-centristă a politicii sale imperiale a făcut din Boemia "perla coroanei sale". Şi el aminteşte necesitatea de a aprecia opera acestui suveran în relaţie cu contextul european, ţinînd cont de faptele sociale, de relaţiile internaţionale, precum şi de limitele social-culturale şi ideologice ale timpului. Cercetările continuă.

Considerat "părinte al patriei", Carol IV rămîne, alături de Jan Hus, personalitatea cea mai cunoscută şi cea mai admirată a istoriei cehe medievale. Evocarea succeselor politicii sale a umplut de mîndrie generaţii de istorici şi de patrioţi cehi. Aceste succese apar ca realizarea unor aspiraţii care rămîn actuale pentru multe popoare: dorinţa de independenţă statală, voinţa de pace şi prosperitate, dorinţa strălucirii culturale şi politice în cadrul naţiunilor. Printre meritele subliniate la acest suveran este şi acela de a fi proiectat Boemia în avanscena politică a timpului şi prin aceasta de a fi înscris poporul ceh în inima istoriei europene occidentale. Prin aceasta, Carol IV rămîne o referinţă esenţială. Pentru cehi, acest aspect al mitului este de mare actualitate după

căderea comunismului (după cum fusese şi în momentul creării primei Republici cehoslovace): este vorba de afirmarea acestei apartenenţe "istorice" la Occident şi de dovedirea voinţei de a participa din plin la propria istorie. Aceasta se traduce prin evocarea legăturilor culturale vechi şi continue cu Occidentul, pe care existenţa "Zidului" o pusese între paranteze, dar neîntrerupte, prin alegerea democraţiei o dată cu ajungerea la putere a preşedintelui Václav Havel şi prin dorinţa exprimată de a se integra Uniunii Europene actuale. O dată cu afirmarea acestei "europenităţi", ne plasăm în continuitatea primei Republici şi a epocii de aur a lui Carol IV.

Anna Petitova-Benoliel

Mitul Primăverii de la Praga

La Praga, pe data de 19 noiembrie 1989, două zile după manifestaţia studenţilor, împrăştiată brutal de poliţie, optsprezece persoane, reprezentînd diferite grupuri de disidenţi, reunite într-un teatru din capitală (Cinoherni klub), au constituit *Forumul civic*, "purtătorul de cuvînt al acestei părţi a publicului cehoslovac care este din ce în ce mai critică faţă de direcţia cehoslovacă actuală...". Această structură, iniţial informală, va efectua în cîteva săptămîni, fără vărsare de sînge şi într-o atmosferă de bucurie populară, ruptura definitivă cu sistemul comunist. Numele lui *Alexander Dubček, simbol al "socialismului cu faţă umană"*, nu figurează printre semnatarii Proclamaţiei care anunţa crearea Forumului.

La 20 noiembrie, Forumul civic şi-a instalat sediul în culisele teatrului Lanternei magice, care se află în subsolul unui imobil, în centrul capitalei. În fiecare seară, membrii care formează nucleul conducător al Forumului ţin aici o conferinţă de presă, larg deschisă publicului, pentru a da seamă de discuţiile purtate cu guvernul şi reprezentanţii Partidului Comunist. Alexander Dubček nu figurează nici printre delegaţii Forumului. (Minutele acestor discuţii au fost publicate în 1991, sub titlul *Zrychleny tep dejin* [*Pulsul accelerat al istoriei*, Ed. OK Centrum, Praga]). Acest document, unic în felul său,

ilustrează inteligenţa politică a lui V. Havel şi a tovarăşilor săi apropiaţi în faţa zăpăcelii reprezentanţilor statului şi partidului pe tot parcursul "revoluţiei de catifea". Subtitlul lucrării, "Dramă reală în zece şedinţe", caracterizează pe deplin tensiunea care domnea în timpul acestor întrevederi dintre disidenţă, în sfîrşit recunoscută, şi puterea comunistă.

Cu toate acestea, în timpul manifestaţiei imense care a avut loc la o săptămînă după declanşarea "revoluţiei de catifea", Václav Havel şi Alexander Dubček, alături într-un balcon al unui imobil ce domină piaţa Venceslas, au fost aclamaţi de mulţime. Deşi numele lui Dubček a fost scandat de zeci de mii de persoane în acest mare moment emoţional, se simţea că figura emblematică a "Primăverii de la Praga" nu mai juca un rol important în această cotitură a istoriei ţării.

Foarte curînd, a fost evident că tentativele personalităţilor Primăverii de la Praga de a reveni la putere se soldau cu eşec. Într-adevăr, protagoniştii cei mai de vază, angajaţi cîndva în evenimentele de la 1968, rămaşi în ţară după invazia sovietică sau reveniţi (provizoriu) din exil nu au fost capabili nici să se impună pe noua scenă politică, nici să influenţeze evoluţia situaţiei. În schimb, activiştii Chartei 77 sînt cei care au fost interlocutorii unici ai primului ministru al epocii şi al reprezentanţei Partidului Comunist. Menţinînd la un nivel ridicat mobilizarea populară, disidenţa înceta de a fi considerată ca activitatea unui simplu pumn de intelectuali, ci devenea iniţiatoarea unei mişcări de fond, care forţa puterea să se supună exigenţelor sale, grăbind chiar prin aceasta prăbuşirea regimului comunist.

La sfîrşitul acestei epoci a istoriei Cehoslovaciei, marcată la 29 decembrie 1989 de alegerea lui Václav Havel în fruntea Statului cehoslovac, se putea face o constatare: "Experienţa de la 1968 făcea deja parte dintr-un trecut comunist acoperit de ruşine, mai ales de către tinerele generaţii" (Antoine Marès).

În contribuţia sa la unul din rarele colocvii organizate în vederea celei de-a treizecea aniversări a Primăverii de la Praga, în străinătate ca şi în Republica cehă, fostul disident şi actualul preşedinte al senatului, Petr Pithart, a constatat că acest eveniment nu este un subiect de care se vorbeşte în ţara sa, căci memoria colectivă are dificultăţi în a-l integra. El suscită tăcere şi stînjeneală printre actanţii politici şi în opiniile publice în prezent în ţară (François Fejtö, Jacques Rupnik).

De fapt, "socialismul cu faţă umană" se pretează la o dublă lectură, atît evenimenţială, cît şi mitico-memorială. În calitate de slogan şi formulă, el îşi asumă şi o funcţie mitologică diferită, după cum se află în Est, în realitatea comunismului, sau în Vest, în sfera idealizării ideologice a socialismului şi a derivatelor sale.

În Vest, *1968* se sprijină pe o uimitoare neînţelegere ideologică şi generativă. Fără a preveni, o vastă mişcare a tinerilor susţinuţi de intelectualii de stînga năvăleşte asupra societăţilor în plină mutaţie economică, socială şi culturală. Respingînd "societatea de consum", din care a provenit, această tinerime, în majoritate studenţească, vehiculează şi exprimă toate variantele ideologice consubstanţiale cu *vulgata marxistă*. Ataşată ideii de revoluţie, ea respinge "modernizarea în componentele ei politice, culturale sau tehnice, din partea neesenţialului". Paradoxal, această mişcare avea aspecte antitotalitare, chiar libertare, în sensul că-şi lua drept ţintă a virulenţei "modelul sovietic" în general şi partidele comuniste în particular.

Dar neînţelegerea ideologică a Primăverii de la Praga, indiferenţa afişată faţă de evenimentele care s-au derulat acolo concomitent cu "mai 68" din oraşele europene, îşi extrage izvorul profund din diferenţa care exista între *trăirea* unora, în Est, şi *"iniţierea" într-o revoluţie mitologică* a altora, în Vest, între dorinţa de democraţie a unora şi dorinţa de "tabula rasa" a altora, între refuzul violenţei la unii şi *teatralitatea* violenţei la alţii.

Cînd fluxul lui "mai 68" se retrage şi mitul revoluţionar se epuizează în vane certuri ideologice purtate de mici maeştri ai ştiinţei absolute, pare atunci că proiectul unei societăţi socialiste este realizabil printr-o strategie de alianţe care-o aminteşte pe aceea pusă în funcţiune de Partidul Comunist Cehoslovac după război pentru a lua puterea în 1948, dar al cărei iniţiator nu mai este, de data aceasta.

Dar elementele stîngii decise să tragă învăţăminte politice din Primăvara de la Praga sînt minoritare. Pe deasupra, nici o muncă de cercetare, nici o analiză serioasă nu vor fi întreprinse pe acest subiect, care rămîne un teren încă pe larg lăsat în paragină. În cercurile de stînga, "Primăvara de la Praga" rămîne ca un fel de nostalgie nemărturisită a unei epoci în care "socialismul real" (eufemism pentru a desemna regimurile comuniste) ar fi purtat în sine potenţialităţi pozitive care l-ar fi metamorfozat în "socialism cu faţă umană". Deşi căderea

zidului Berlinului, trecerea ţărilor din Est la pluralism politic şi la economia de piaţă, prăbuşirea URSS au sfărîmat această speranţă, a cărei anunţare ar fi putut fi Cehoslovacia industrială şi cultivată de la 1968, nostalgia persistă. Un intelectual comunist o exprimă pe măsură printr-un avînt liric...: "Vreau să-l reiau pe Aragon, atunci cînd spune că trebuie «să ne aducem aminte de viitor». Ei bine, Primăvara de la Praga face parte din aceste amintiri despre viitor" (Jacques Ralite, în *Primăvara de la Praga*, *op.cit.*, p. 235).

Citînd drept exemplu Partidul Socialist Francez, Pierre Grémion scrie: "Una dintre slăbiciunile partidului socialist este de a fi trăit pe o formulă şi pe un mit, «socialismul cu faţă umană», din toate punctele de vedere simetric cu sloganul rimbaldian «să schimbăm viaţa», formula şi sloganul nutrindu-se unul pe celălalt". El adaugă că Cehoslovacia a constituit ocazia de a decerna un certificat de bună purtare PCF în momentul unei posibile alianţe cu acesta.

Dar ce-a fost Primăvara de la Praga? Incontestabil, a marcat apogeul unei crize care măcina sistemul în funcţionarea sa politică, economică şi morală — criză trenantă, consecutivă Congresului al XX-lea al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice şi revelaţiilor privind procesele politice din Cehoslovacia, de altfel difuzate cu parcimonie de Partidul Comunist Cehoslovac. Pe parcursul anilor '960, stagnarea economiei repunea în cauză planificarea birocratică — frînă principală pentru modernizarea aparatului industrial şi, de la cauză la efect, funcţionarea aparatului guvernamental şi de partid.

În mod paradoxal, în anii 1960 domnea o atmosferă de *liberalizare* relativă, care nu a fost deloc consecinţa unei presiuni venind din partea populaţiei, ci mai degrabă "un dar de sus, revocabil" în orice clipă. Cu toate acestea, ea a permis o efervescenţă intelectuală excepţională, pe care bruştele momente "de îngheţ" nu au întrerupt-o. Discuţii fără *auto-cenzură* aveau loc în diferite medii legate între ele prin punţi profesionale şi amicale (economişti, istorici, scriitori, sociologi, filozofi...), dar, s-o subliniem, mai ales la Praga şi Bratislava şi tangenţial în celelalte oraşe ale ţării. Aceste schimburi "între amici" au contribuit la pregătirea unui anumit climat moral şi la pregătirea spiritelor pentru deschiderea "către ştiinţa şi expertiza occidentală, care mărturiseau voinţa de a ieşi din provincialism" (Pierre Grémion).

Cultura înclina către o reîntoarcere a vieţii în cotidian, captînd banalitatea absurdă trăită de oameni. "Realismul socialist", canon al creaţiei pînă atunci, părea să aparţină unui trecut îndepărtat şi revolut. *Reabilitările* victimelor terorii din aşa-zişii ani "stalinişti" au trezit, prin ricoşeu, memoria istorică amputată de cenzura ideologică a partidului. Sentimentul naţional prindea consistenţă, după ce fusese fărîmiţat în ghiveciul "fidelităţii eterne faţă de Uniunea Sovietică", mai ales în Slovacia.

Criza morală şi politică se întindea chiar şi în interiorul organizaţiilor partidului comunist. Activităţile oficiale erau impregnate de formalism, discursul ideologic, repetitiv şi găunos, era enunţat fără convingere, un strat gros de resemnare sufoca orice iniţiativă individuală. Organizaţiile partidului, expediate "în afara informaţiei", rezervată exclusiv cercului strîmt al înalţilor funcţionari ai aparatului partidului comunist şi ai statului, împărtăşeau cu populaţia ignorarea adevăratei situaţii a ţării.

Această criză a culminat în 1967. Ea s-a exprimat prin luările de poziţie ale scriitorilor cehoslovaci cu ocazia Congresului lor, care s-a deschis la 2 iunie. "Conştiinţe ale naţiei", cum se desemnau ei înşişi, scriitorii, în majoritatea lor, îşi manifestară cu îndrăzneală dezacordul cu direcţia Partidului Comunist, ilustrînd în discursurile lor distanţa care exista între "Ei" şi "Noi", între populaţie şi pătura cadrelor şi conducătorilor Partidului-Stat.

În fapt, Congresul scriitorilor a revelat cezura care exista între dogmatismul ideologic al unei mari părţi a conducătorilor comunişti şi "revizionismul socializant" al majorităţii intelighenţiei, în lipsă de modernizare şi eficacitate. Cu toate acestea, intelighenţia în ansamblul său, asumîndu-şi viziunea revizionistă, nu depăşise linia roşie care delimita reformismul eventual şi dorit de sistemul comunist. Etosul democratic, împărtăşit de o minoritate a intelectualilor, nu se exprima decît foarte prudent în cîteva articole sau opere literare care scăpau vigilenţei cenzorilor.

Dezbateri tensionate şi indirecte din cauza limbii de lemn obişnuite au avut loc şi în cadrul direcţiei Partidului Comunist, între "reformiştii" neliniştiţi de stagnarea ţării şi partizanii continuităţii politicii dusă pînă atunci. Dar aceste dezbateri mascau în mod mediocru ruptura care se prefigura între cehi şi slovaci în sînul direcţiei Partidului Comunist.

De fapt, *problema naţională* a fost detonatorul care a provocat schimbările făcute în fruntea partidului la începutul lui 1968.

Problema naţională, relaţiile dintre cehi şi slovaci, raporturile lor ambigue, care sînt la originea Primăverii de la Praga, formează deja un abces ce nu poate fi resorbit, care va evolua din ce în ce mai rău, pînă la separarea celor două popoare, în 1993. Or, în mitologia acestei epoci de aur a "socialismului cu faţă umană", care a fost Primăvara de la Praga, supra-determinarea ideii unui sistem comunist reformabil şi umanist a voalat această problemă crucială ca factor declanşator al unui proces complex ce urma să zguduie societatea cehoslovacă şi, pentru o scurtă vreme, să o facă să-şi iasă din letargie...

La începutul lui ianuarie 1968, Alexander Dubček, slovacul, îl înlocui pe Antonin Novotny în fruntea Partidului Comunist, acesta din urmă rămînînd în continuare preşedinte al Republicii Socialiste Cehoslovace. Această înlocuire a unui comunist prin altul şi mutaţiile care urmară în aparatul de partid n-au iscat nici un interes din partea oamenilor. Obişnuită cu destituirile şi promovările înalţilor funcţionari de partid şi de stat şi cu discursurile oficiale închistate în formalism, populaţia n-a reacţionat. Membrii de partid nu se simţeau nici ei afectaţi de acest eveniment. Aşteptarea, neîncrederea, depolitizarea frînau orice reacţie. Rumoarea intelectualilor praghezi, sensibili la semnele precursoare ale unui ev de nouă liberalizare, nu afecta provincia.

Totuşi, clivaje şi regrupări neaşteptate s-au operat în interiorul aparatului de partid şi în sferele guvernamentale, între "reformiştii" care preconizau *mişcarea* pentru evitarea deteriorării accelerate a situaţiei, şi "conservatorii", cărora le era teamă ca orice reformă în funcţionarea Partidului-Stat să nu pună în pericol fixitatea pilonului central şi propovăduitor al sistemului comunist, Partidul Comunist însuşi.

Programul de acţiune al Partidului Comunist, elaborat în martie, conţinea, fără discuţie, formule heterodoxe, cum ar fi "autoritatea Partidului se merită şi nu mai poate fi impusă", "este inacceptabil să recurgem la represiune împotriva minorităţii, oricare ar fi pretextul", sau "este necesar să se elimine centralizarea exorbitantă a puterii". Dar textul în ansamblul său era atît de conform unei "linii" politice dintre cele mai clasice, pe cît era de fidel limbajului comunist obişnuit. El nu ascundea deviaţii inacceptabile pentru Uniunea Sovietică şi

blocul estic. Primul ministru al epocii, Oldrich Cernik, va califica mai tîrziu Primăvara de la Praga drept o "revoltă fără teorie".

Cu toate acestea, ridicarea cenzurii presei, explozia informaţiei, libertatea de ton a ziariştilor, care puneau în lumină crimele politice şi metodele de coerciţie folosite pînă atunci, reabilitarea juridică a mii de persoane, efervescenţa intelectualilor, posibilitatea de a obţine un paşaport fără greutate şi de a călători în străinătate, tonalitatea neobişnuită a limbajului anumitor "reformişti" au creat un *climat* de libertate care se întindea în cercuri concentrice de la epicentru, Praga, către toată ţara.

Organizaţiile de bază ale partidului au ieşit din inerţie şi au revendicat o autonomie de acţiune. Curelele de transmisie ale Partidului Comunist (organizaţii de masă, de tineret, organizaţii paramilitare, sindicate...), după ce au fost zdruncinate de contestări, s-au dezagregat rapid ca urmare a hemoragiei membrilor lor.

A fost o perioadă de defulare. Dar aceasta exprima în plus o voinţă de recuperare a unei tradiţii naţionale şi populare de libertate, anterioară lui 1948, ca şi cum poporul cehoslovac încerca înainte de toate să-şi re-asume *identitatea şi specificul naţional*, sechestrate de regim.

Totuşi, libertăţile *acordate* nu erau deloc întărite de legi, ceea ce crea un sentiment de provizorat şi de labilitate, cu atît mai mult cu cît nici un program de reconstrucţie a societăţii nu garanta perenitatea acestor schimbări. Problema fundamentală a *pluralismului politic*, care ar fi putut garanta democratizarea societăţii, n-a fost niciodată abordată, nici *a fortiori* rezolvată de reformatorii comunişti, care erau în căutarea unui socialism ale cărui principii de bază să rămînă neschimbate, dar a căror înveşmîntare să fie mai conformă *cu aerul vremii*, adică o slăbire a influenţei partidului asupra societăţii, fără ca acesta să-şi piardă monopolul puterii.

Ambiguitatea "socialismului cu faţă umană" rezidă tocmai în imposibilitatea de a proceda la reforme de structură fără a pune în discuţie monopolul Partidului Comunist. Or, rolul Partidului Comunist era considerat ca o necesitate istorică, dacă nu un drept moral. Astfel, să te atingi de acest monopol însemna să purcezi la distrugerea arcurilor de sprijin ale Partidului Comunist şi să provoci prăbuşirea sistemului. Populaţia pricepuse foarte repede liniamentele incompatibile dintre democratizarea societăţii şi menţinerea monopolului Partidului Comu-

nist, al cărui rol conducător era inamovibil. "Socialismul cu faţă umană" apărea precum *cvadratura cercului socialismului real*.

Contestarea generală revenea; speranţa într-o schimbare se subţia.

Lupta deschisă între diferitele tendinţe din sînul direcţiei Partidului Comunist, căutarea de compromisuri imposibile între acestea, versatilitatea poziţiilor unor conducători, intrigile "pro-sovieticilor", sentimentul unei ameninţări cu intervenţia externă, exigenţa conducătorilor comunişti slovaci de a obţine *autonomia Slovaciei* (înscrisă în Constituţie, dar niciodată tradusă în fapt) paralizau Partidul Comunist şi conducerea lui, cu Alexander Dubček în frunte.

Or, pentru sovietici, *instrumentul-partid* nu trebuia să sufere nici o deteriorare sau modificare şi, pentru dînşii, nu modestele reforme erau cele care puneau în pericol regimul din Cehoslovacia, ci chiar paralizia Partidului Comunist şi riscul explodării sale. Pe de altă parte, orice slăbiciune a acestei ţări care se afla în inima Europei, vecină a Germaniei Federale şi situată în faţa armatelor NATO, risca să deschidă o largă breşă în blocul de Est. Intervenţia sovietică devenea *ineluctabilă*.

În noaptea de 20 spre 21 august, trupele sovietice au invadat Cehoslovacia. Principalii conducători reformatori au fost arestaţi şi duşi în URSS. Cîteva zile mai tîrziu, la 26 august, Alexander Dubček se resemna în faţa dictatului lui Brejnev şi-şi punea semnătura sub "acordurile de la Moscova", care împămînteneau ocupaţia sovietică şi legitimau epurarea "reformiştilor".

> "Idealul socialismului cu faţă umană s-a dovedit o simplă raţionalizare a schimbărilor sociale pe care direcţia Partidului Comunist Cehoslovac nu reuşea să le mai oprească... Comunismul reformator s-a dovedit factice, pentru că factice erau cei care au refuzat să se identifice cu acesta pînă la capăt, sau, mai exact, cei care au fost în mod naiv identificaţi cu acesta. De fapt, ei n-au făcut, pînă în august 1968, decît să cedeze, cu multe reticenţe, la presiunea societăţii civile şi să abandoneze, după această dată, orice valori ale Primăverii, una după alta" (P. Pithart, în F. Fejtö, J. Runik, *op.cit.*, p. 83).

Prin acest act "münchenez", populaţia readusă la realitate, zdrobită, supusă "normalizării" de un Partid Comunist el însuşi epurat, a resimţit

puternic faptul "că un comunist nu poate s-o rupă cu Moscova". De atunci înainte, această certitudine s-a incrustat durabil în conştiinţa naţională a cehilor. Mai mult, ei au avut impresia de a fi fost "abandonaţi" de slovaci în dura încercare a ocupaţiei sovietice, cu atît mai mult cu cît slovacul Dubček, dat afară, a fost înlocuit în fruntea Partidului Comunist prin alt slovac, Gustav Husak, "normalizatorul". Începînd cu acest moment, împărţirea Cehoslovaciei, atît de uşor admisă de populaţiile din 1993, nu fusese deja înscrisă în conştiinţe şi în spirite?

Supunerea la "normalizare", replierea spre sine şi doar spre valorile de consum, compromisurile neîntrerupte cu autorităţile, "renegarea Istoriei în calitate de partaj trăit al timpului şi evenimentelor" (Petr Pithart), s-au dublat cu un sentiment de ruşine şi neputinţă. Primăvara de la Praga rămîne intim asociată cu aceste sentimente pe care le resimt cehii. "Socialismul cu faţă umană" aplică o rană profundă istoriei ţării. Cicatrizarea nu poate fi decît lentă.

În ţările din Est, mitul reformist a murit o dată cu ocupaţia sovietică şi "München"-ul comuniştilor cehoslovaci la Moscova. Prin vacuitatea formulei "socialism cu faţă umană", regimul comunist s-a dovedit incompatibil chiar şi cu ideea de reformă. Începînd de atunci, opoziţiile emergente ale anilor '70, în Cehoslovacia, în Polonia şi în Ungaria, revendică statul de drept, pluralismul politic, democraţia ca unică alternativă la regimul comunist.

Ilios Yannakakis

"Solidarnosc" — o experienţă socială şi proiectul democraţiei poloneze

Titlul îi va mira, fără îndoială, pe cei care cunosc opiniile sociologilor polonezi privind mişcarea socială construită pornind de la sindicatul NSZZ "Solidarność". Nu vorbesc de lucrările poloneze consacrate în mod specific acestui fenomen, mai ales lucrările sociologice, pentru că acestea sînt rare, în pofida interesului unui subiect care s-a înscris în

memoria mondială a sfîrşitului de secol al XX-lea. Cu toate acestea, opiniile şi evaluările privind "Solidarnosć" sînt prezente în literatura consacrată celei ce s-a convenit să fie numită tranziţie ("către democraţie", bineînţeles).

Acest deficit de analize în ştiinţele sociale şi politice poloneze ale unei mişcări sociale cu vaste consecinţe socio-politice şi simbolice este el însuşi un fenomen sociologic interesant. Noi nu vom dezvolta aici această problemă, dar ne vom apleca asupra repercusiunilor sale în opiniile formulate de sociologi în diverse lucrări consacrate fenomenului polonez al tranziţiei, cu consecinţe la fel de importante şi universale (cel puţin potenţial).

Lectura acestor lucrări m-a convins că nu se poate vorbi, în cadrul mediului sociologic polonez, de o imagine consolidată şi ştiinţifică a "Solidarnosć" şi a rolului său în căderea comunismului şi în transformările socio-politice ale Poloniei, ale fostei Uniuni Sovietice şi ale întregului "bloc socialist". Vorbind de imaginea "ştiinţifică", vreau să vorbesc de o regulă foarte simplă: alcătuirea de generalizări şi interpretări fondate pe referinţe la date empirice solide. Cu toate acestea, există impresia că fiecare om de ştiinţă are propria opinie privind NSZZ "Solidarnosć" şi importanţa sa în procesul socio-politic, opinie pe care nu se simte neapărat obligat să o confrunte cu studii şi analize bazate pe date empirice.

Acest lucru n-ar fi greu, totuşi, pentru că, aşa cum s-a spus, studiile poloneze despre "Solidarnosć", bazate pe cercetări empirice, se numără pe degetele de la o mînă, dar cercetătorii nu fac nici măcar acest efort. Mai mult, ei menţionează teza Jadwigăi Staniszkis privitor la "revoluţia auto-limitată" mai mult din principiu decît din dorinţa de discuţie. În ceea ce priveşte citarea de lucrări, acestea sînt străine, de cele mai multe ori texte jurnalistice decît strict ştiinţifice. Cartea lui Ash deschide calea, ceea ce, după cum se va vedea mai tîrziu, nu pare a fi întîmplător.

Poate că lipsa dezbaterii ştiinţifice şi caracterul peremptoriu al opiniilor privind "Solidarnosć", emise cu suficienţă şi fără încercarea de documentare, decurge din faptul că aproape fiecare autor revendică date "de primă mînă", pentru că provin din participarea la mişcare sau cel puţin din însoţirea acesteia. Majoritatea zdrobitoare a sociologilor evocaţi aici a luat parte, într-un fel sau în altul, la mişcarea socială a "Solidarnosć". De altfel, sociologii proveniţi din tabăra adversă

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

îşi clamează de multă vreme simpatiile democratice simbolizate prin "Solidarnosć". Astfel, sociologii se simt dispensaţi, în afară de cea mai tînără generaţie, de a căuta probe sistematice în datele empirice, adunate şi publicate altădată de cîţiva rari colegi şi deseori greu accesibile. Aceasta uşurează sarcina consilierilor lui Jaruzelski, care trec astăzi de a fi fost fervenţi suporteri ai democraţiei şi, indirect, ai "Solidarnosć"...

Mişcarea "Solidarnosć", în calitate de simbol al tendinţelor democratice ale societăţii poloneze şi ale altor societăţi, nu apare decît "superficial" în lucrările sociologice. În practică, problema pare mult mai complexă, mai ales pentru că opiniile sociologilor sînt puternic determinate de orientarea lor cetăţenească şi politică. Aceasta explică şi cantitatea semnificativă de referinţe la cartea lui Timothy G. Ash despre "Solidarnosć", care constituie o interpretare puternic ancorată în viaţa politică poloneză.

Se cuvine să remarcăm încă de pe acum că evaluările şi interpretările manifest politizate ale "Solidarnosć" prevalează nu numai în lucrările populare, ci şi în lucrările sociologice. Simpatiile şi antipatiile politice actuale ale autorilor par a avea o influenţă decisivă asupra felului lor de abordare a fenomenului. Discursul ştiinţific perpetuează, chiar susţine în mod direct imaginea mişcării sociale şi valoarea sa pentru procesul politic, economic şi moral actual, aşa cum este ea difuzată pe arena politică. Cel mai bun exemplu este difuziunea recurentă, în articolele de presă şi în analizele ştiinţifice, ale tezelor lui Edmund Mokrzycki (Bryant, Mokrzycki, 1995), care par totuşi fondate pe o atitudine puternic ideologizată. La fel, interpretările menţionate mai sus ale Jadwigăi Staniszkis au avut o dimensiune clar politică. De altfel, acest lucru se întîmplă cu cea mai mare parte a lucrărilor sociologice: se întîmplă rar ca autorii lor să încerce să-şi controleze în mod conştient opiniile politice pentru a-şi "curăţa" perspectiva cognitivă (Andrzej Rychard vorbeşte deschis despre acest lucru: 1996, 1993).

Cu toate acestea, pare legitim să extragem o primă concluzie: discursul sociologilor despre mişcarea socială a "Solidarnosć" este puternic înscris în dezbaterea politică şi poartă marca vizibilă a angajamentului lor politic în procesul creării unei noi ordini sociale şi statale. Discursul politic pătrunde adesea direct în domeniul interpretării

sociologice, el simplifică puternic imaginea celebrei mişcări, supunînd-o la interpretări în vigoare în jocul politic.

Să ne întrebăm acum despre compoziţia acestei imagini standard a mişcării sociale "Solidarnosć". Ce elemente comune, inspirate de discursul politic, pot fi regăsite în opiniile sociologilor polonezi? Se pare că faptul de a include imaginea "Solidarnosć" în discursul politic curent permite reperarea elementelor interpretative constante, în pofida dispersării opiniilor pe acest subiect.

În primul rînd, elementul cel mai răspîndit este interpretarea "Solidarnosć" ca mişcare care a atins o unitate de acţiune doar graţie mobilizării participanţilor săi împotriva comuniştilor, împotriva partidului de la putere — împotriva Statului. Astfel, "Solidarnosć" ar fi fost o revoltă şi semnificaţia sa ideologică, ca şi legătura socială pe care a creat-o, ar fi servit doar la "a fi împotrivă".

Această interpretare este repetată fără răgaz şi se situează — fapt interesant — în continuitatea opiniei formulate cîndva de Lech Walesa şi de alţi militanţi, în momentul "războiului la vîrf" [înfruntarea dintre Mazowiecki şi Walesa la alegerile prezidenţiale din 1990 — n.tr.fr.], care a produs o puternică divizare ideologică şi personală a taberei reformatorilor politici strînşi în jurul "Solidarnosć". Este uşor, mai ales în lumina cunoaşterii psihosociale, să înţelegi răspîndirea unei astfel de interpretări a "Solidarnosć" în noua realitate: "noul" Sindicat şi mişcare politică şi-a propus să figureze ca actor autonom şi sentimentul de unitate s-a dezintegrat brusc. Modalitatea cea mai simplă de a explica vechea unitate de acţiune pierdută a fost formula "mobilizării negative", care-şi pierdea sensul de acum înainte şi "iată de ce ne-am divizat noi". În plus, aceasta le permitea diverselor părţi ale mişcării să-şi conserve identitatea de "Solidarnosć": fiecare dintre actori putea atunci să afirme că merita numele de continuator legitim şi de moştenitor al vechii mişcări.

Dar acest punct de vedere asupra trecutului apare uimitor de fals, mai ales dintr-o optică sociologică, care trebuie înainte de toate să răspundă la întrebarea despre factorii care au permis constituirea, în sînul Republicii Populare Polone, a unei organizaţii ce număra aproape 10 milioane de membri, iar aceasta practic în şase luni. Mobilizarea negativă — "sîntem împreună împotriva" — putea să genereze un astfel de fenomen? Sentimentul de unitate şi de comuniune a obiecti-

velor de acţiune se putea rezuma doar la manifestarea, de obicei temporară, a unui reflex de revoltă, a unui "a fi împotrivă" comun? Şi aceasta împotriva unui stat care nu numai că dispunea de forţa de represiune, ci şi de forţa de propagandă, adică de mijloace ale violenţei simbolice? Pentru a se opune la aceasta, nu era suficient doar să fii "împotrivă".

În al doilea rînd, luînd acest "reflex al revoltei" drept bază a unei acţiuni colective, "Solidarnosć" este acuzată de colectivism şi, într-o manieră generală, de o orientare socialistă, aşa-zicînd prezentă în documentele de program şi în conştiinţa colectivă a milioane de sindicalişti. Această interpretare este reprezentată mai întîi de Edmund Mokrzycki, dar cercetători ca Edmund Wnuk-Lipiński par să fie şi ei de acord (Wnuk-Lipiński, 1996). Se poate spune că această interpretare a "Solidarnosć" şi a mesajului său ideologic este funcţională din punct de vedere al mizelor politice, mai ales dacă eşti partizan al soluţiilor liberale sau neo-liberale. Aceasta permite să opunem "colectivismul" durelor exigenţe ale capitalismului democratic şi de a rezolva cu uşurinţă problema componentelor sau corelărilor sale, cum ar fi egalitarismul sau tendinţa socialistă de a considera statul ca gestionar al venitului naţional. În acest timp, capitalismul democratic, mai ales dacă se insistă pe economia de piaţă, impune individualismul şi dreptul aplicat fără restricţie la indivizi. Sistemul îi face responsabili de ei înşişi şi de destinul lor şi n-ar trebui să-i obişnuiască să arunce responsabilitatea pe seama Statului, după cum decurge din această concepţie ideologică. Nimic de mirare atunci că sociologii care o profesează reproşează, mai des decît alţii, caracterul "revendicativ" al societăţii poloneze.

Astfel, viziunea trecutului, ca şi aceea a prezentului, este mai puţin fondată pe o analiză reală a ordinii democratice şi capitaliste occidentale, pe cît este supusă unor imagini ideologice. În numele purităţii principiilor democraţiei şi pieţei, "Solidarnosć" este deseori percepută ca expresia unor imagini utopice şi socializante ale unei ordini de dorit care, chiar dacă se făcea referire la Occident, nu avea în realitate prea mare legătură cu acesta.

Problema este că "Occidentul" cercetătorilor-sociologi constituie o imagine tot atît de abstractă a capitalismului democratic ca şi aceea care i se atribuie conştiinţei sindicale poloneze comune. Deseori este un Occident al concepţiilor dogmatice ale pieţei, sau chiar al teoriilor

economice dogmatice, şi nu reflectarea ordinii politico-economice reale a ţărilor Europei Occidentale sau a Statelor Unite.

Uneori, ca în lucrarea franco-poloneză a lui M. Frybes şi P. Michel, i se atribuie conştiinţei colective a polonezilor, adunaţi în mişcarea "Solidarnosć", o gîndire utopică ce foloseşte categoriile "politicii încîntate", care idealiza Occidentul şi regimul capitalismului democratic (Frybes, Michel, 1996). Lipsa de cunoaştere generalizată, potrivit ipotezei cercetătorilor, a regulilor practice ale democraţiei şi ale pieţei libere, a făcut posibilă aşteptarea, idealizată şi deloc pragmatică, a unui "stat prosper" occidental, imediat după căderea comunismului. Decepţia socială le-a adus alegători post-comuniştilor în 1993 şi a însemnat distrugerea nobilelor "mituri sociale" care erau menite să compună mesajul şi conştiinţa socio-politică a "Solidarnosć".

În al treilea rînd — şi la această concluzie conduce interpretarea evocată anterior — cercetătorii par să distingă cu claritate conştiinţa curentă a sindicaliştilor mişcării "Solidarnosć" de conştiinţa elitei care constituia baza programului de reforme al regimului şi de apariţia unei elite politice căreia, încă din start, îi plăcea să se numească "elită" şi care crea o conştiinţă elitistă aproape de la începutul noii ordini. Bronisław Swiderski, mai degrabă filozof decît sociolog, în cartea sa *Gdansk şi Atena*, le-a atribuit reformatorilor proveniţi din mişcarea "Solidarnosć" conştiinţa unei misiuni elitiste proprii inteligheţiei, o trăsătură caracteristică etosului inteligheţiei, care-şi fondează atitudinea patriarhală, superioară şi "protectoare" faţă de "popor" (Swiderski, 1996). Lupta comună pentru democraţie ia sfîrşit o dată cu ajungerea la putere a acesteia: acum, "elita" revendică drepturi speciale.

Sociologii dau impresia de a fi intrat inconştient în această perspectivă de interpretare. Ei par într-adevăr să suprapună proceselor mentale, ideologice şi sociale ale mişcării "Solidarnosć" o diviziune analogică: între o conştiinţă a "maselor" şi o conştiinţă a "elitelor". Desigur, "elitele" gîndeau altfel, dar ele erau încorsetate de conştiinţa "colectivistă" a "maselor". Aici are loc o revenire interesantă la limbajul cunoscut al marxism-leninismului care, vorbind în numele "maselor populare", separa net conştiinţa "ne evoluată" a "maselor" de conştiinţa ştiinţific evoluată a activiştilor de partid. Căci, potrivit faimoasei teze a lui Lenin, muncitorii se puteau ridica în mod autonom pînă la conştiinţa sindicală, trade-unionistă. Dar doar graţie introducerii conştiinţei

de clasă prin "elită", adică prin activiştii inteligheţiei, puteau spera să se înalţe mai sus, aşa încît să devină subiect politic. Această punere în paralel cu un limbaj care împarte lumea democratică între "masele" populiste şi idealiste şi "elitele" raţionale şi pragmatice are un ecou foarte ciudat.

Desigur, îmi este greu să fiu de acord cu aceste concepţii. Mai întîi, "Solidarnosć" a fost o mişcare de masă, dar sigur nu colectivistă, după cum ar dori aceşti autori. Înainte de toate, ea nu era doar o mişcare "împotrivă", căci ceea ce le-a dat oamenilor puterea şi curajul de a se alia pentru o acţiune comună este exact acest proiect de construire a unui regim "normal" şi bun, care n-a încetat să se dezvolte mai tîrziu în cadrul mişcării sociale. Poate că muncitorii au preluat din ideologia socialistă, din ideologia oficială, convingerea că sînt în măsură să întreprindă opera de construire a regimului, chiar a unui regim mai bun decît "socialismul real", care se credea cel mai bun din lume. Dar era la fel de clar, încă din start, că socialismul simbolic a suferit un eşec fatal în confruntarea cu capitalismul real. Nu se putea vorbi deschis despre aceasta, pentru că ţinea de tabuul ideologic supus supravegherii sistemului militar şi poliţienesc. Mai mult, atitudinea muncitorească exprimată în mişcarea "Solidarnosć" s-a format într-o manieră radical diferită de ceea ce fusese prevăzut în concepţiile marxiste. Conştiinţa "sindicală" şi trade-unionismul leninist, exprimînd interesul limitat al ameliorării destinului muncitoresc, erau dominate de gîndirea cetăţenească: eliberarea de stăpînirea partidului-stat nu trebuia să-i aibă în vedere doar pe muncitori, ci pe toţi funcţionarii Republicii Populare Polone şi chiar pe toţi "particularii" (adică antreprenorii particulari şi meşteşugarii care lucrau pe cont propriu, dar depindeau de aprovizionările şi de cotele statale). Ameliorarea calităţii vieţii lor şi accesul la un sistem instituţional care le garanta muncitorilor, dar şi celorlalţi angajaţi ai Statului, exprimarea şi protejarea intereselor lor, nu se puteau obţine decît prin schimbarea întregului sistem, prin "slăbirea lui" consecventă. Cum să ajungi la asta? Cum trebuia să fie construit sistemul pentru a-i putea da "cetăţeanului obişnuit", nu doar muncitorului, posibilitatea de a controla conduita Statului? Iată principala linie intelectuală a născîndei mişcări. Iată de ce poate şi trebuie să fie considerată "Solidarnosć" ca proiectul vivace al unei noi ordini democratice, al unui nou regim pentru Polonia.

Aş vrea, pentru a-mi susţine teza, să mă servesc de programul Congresului I al "Solidarnosć" de la Gdańsk, în 1981. Acest document este citat deseori ca expresie a "socialismului" în gîndirea "Solidarnosć", dar se pare că cercetătorii care afirmă acest lucru nu-l cunosc decît din auzite...

Este adevărat că documentul vorbeşte de revoltă: "Sindicatul nostru este produsul revoltei societăţii poloneze, după trei decenii de violare a drepturilor omului şi cetăţeanului, de discriminare politică şi de exploatare economică" (rezoluţia programului primului Congres naţional al delegaţilor NSZZ "Solidarnosć"). După aceea este vorba de obiectivele grevelor ("nu era vorba decît de condiţii materiale [...]. Istoria ne-a învăţat că nu există pîine fără libertate", *ibid.*) şi de complexitatea "Solidarnosć". Textul ia sfîrşit cu fraza următoare: "Nu sîntem doar o forţă de respingere. Vrem să reconstruim o Polonie dreaptă, o forţă care se referă la valorile comune ale oamenilor" (*ibid.*, p. 24).

Să precizăm din start că, în primul capitol al documentului-program, se spune că "«Solidarnosć» reuneşte numeroase curente sociale, ea uneşte persoane cu opinii diverse, politice şi religioase, indiferent de naţionalitatea lor" (p. 24). Deşi autorii acestor rînduri spun că au fost "uniţi prin protest", nu este mai puţin adevărat că obiectul acestui protest este şi punctul de pornire al formulării unor principii de un nou ordin. Totul se termină cu fraza citată, potrivit căreia "Solidarnosć" nu este doar o revoltă, ci o forţă vie, care tinde la reconstrucţia Statului şi a regulilor sociale.

Sursele ideologice ale acestei întreprinderi intelectuale şi reale apar cu claritate, chiar dacă rămîn abstracte: "«Solidarnosć» se sprijină pe valorile eticii creştine, ale tradiţiei noastre naţionale şi muncitoreşti şi ale tradiţiei democratice a lumii muncii. Enciclica lui Ioan-Paul II, care vorbeşte despre munca oamenilor, este o nouă încurajare [...]. Noi considerăm că puterea poporului este un principiu pe care nu avem dreptul să-l abandonăm. Puterea poporului nu este puterea unui grup care se plasează deasupra societăţii şi care-şi arogă dreptul de a decide şi de a reprezenta societatea. [Aici se face o aluzie clară la Republica Populară Polonă, numită "democraţie populară" — I.K.]. Societatea trebuie să aibă dreptul de a vorbi cu voce tare, de a-şi exprima diversitatea opiniilor sociale şi politice [...]" (*ibid.*, p. 24).

Este vorba aici, fără discuţie, de o declaraţie de ordin democratic, care includea libertăţile civice, excludea cenzura şi punea un accent aparte pe diversitatea şi pluralismul politic şi ideologic. Despre aceasta este vorba în mod direct în "teza nr. 19", căci tot programul este împărţit în teze, care prezintă, fiecare, postulate ale soluţiilor sistemice concrete şi principiile generale ale noii ordini. Analiza tezelor duce la concluzia că avem de a face în linii mari cu o ordine europeană nouă, liberal-democratică, deşi poate fi încărcată cu instituţii pe care ideologii le-ar califica de "social-democrate". Cu toate acestea, chiar şi în Europa contemporană, pradă privatizării şi limitării instituţiilor supradimensionate ale "statului-providenţă", soluţiile şi postulatele de care este vorba aici sînt instituţii răspîndite. De exemplu: ajutorul dat celor mai lipsiţi, protejarea persoanelor în vîrstă, a handicapaţilor şi bolnavilor cronici, protejarea mediului, securitatea muncii, crearea unei politici a locuinţelor, protejarea timpului liber al muncitorilor etc. Este uimitor să constaţi numărul de postulate eliberatoare care demonstrează cu claritate importanţa acordată nu numai funcţiunilor protectoare ale statului, ci, înainte de orice, dezvoltării societăţii civile, prevăzută cu mecanismele de autogestionare, începînd cu colectivitatea teritorială, reforma sistemică fundamentală care a constituit, de altfel — în paralel cu reformele macro-economice — primul pas al reformelor primului guvern ne comunist al lui Tadeusz Mazowiecki.

Să remarcăm trimiterea interesantă la "tradiţia democratică şi muncitoare", care revine nu numai o dată în document. Aceasta ia mai tîrziu o formă foarte concretă în măsura în care trimite la rezoluţiile Organizaţiei Mondiale a Muncii. Se pare că acest accent a avut o funcţie specifică, permiţînd efectuarea de presiuni asupra autorităţilor Poloniei populare care respectau, sau cel puţin încercau să creeze o aparenţă de respectare a rezoluţiilor organizaţiilor internaţionale. În afară de aspectul politic, aceasta prezenta o dimensiune tactică ce nu putea fi neglijată.

Dar despre economie? Documentul este însoţit de variante de proiecte de ieşire din criza economică, care se bazează, chiar dacă asta nu este exprimat, pe elemente de piaţă, avînd în frunte libertatea de funcţionare a întreprinderilor şi autonomia lor bazată pe rentabilitate. Dacă problema proprietăţii private nu este clarificată în totalitate, programul "Solidarnosć" nu lasă să planeze nici o ambiguitate asupra

privatizării comerţului şi a serviciilor. Este adevărat totuşi că programul Congresului dezvoltă ideea unei proprietăţi de grup, potrivit căreia echipele întreprinderilor, inclusiv directorii, vor deveni proprietarii acestora. Fără îndoială, în practică, muncitorii îşi imaginau această formă de proprietate ca pe un fel de proprietate cooperatistă mai degrabă decît acţionară, dar nu există nici o îndoială că acest proprietar colectiv trebuia să decidă singur asupra funcţionării întreprinderii şi că se simţea responsabil. Întreprinderea se presupunea că va funcţiona pe principii de piaţă, pe baza unui calcul al riscurilor şi rentabilităţii producţiei.

Dacă avem într-adevăr aici elemente ale "socialismului", poate fi totuşi evidenţiată, într-o manieră asemănătoare, conştiinţa (foarte reală) cel puţin a principiilor fundamentale ale capitalismului democratic.

Nu putem în nici un caz fi de acord cu teza lui M. Frybes şi P. Michel, potrivit căreia societatea poloneză nu cunoştea regulile fundamentale ale democraţiei şi ale pieţei şi avea doar o viziune idealistă despre capitalismul democratic. Programul reieşit de la Congresul I o dovedeşte, dar poate fi sprijinit cu argumente empirice puternice de două feluri. Mai întîi, chiar funcţionarea Sindicatului era bazată pe reguli deplin democrate, marcate totuşi de o particularitate pe care o vom dezvolta mai jos. Milioane de sindicalişti au avut experienţa funcţionării unei organizaţii democratice, chiar dacă a fost o experienţă de scurtă durată.

În al doilea rînd, sondajele făcute începînd cu anii '60 confirmă cunoaşterea şi acceptarea regulilor de bază ale ordinii democratice. În special studiile lui Stefan Nowak conţineau în general întrebări pe această temă. Este frapant, la lectura rezultatelor, să constaţi ataşamentul la regulile fundamentale ale ordinii liberal-democratice, cum ar fi pluralismul politic şi social şi în particular acceptarea funcţionării legale a opoziţiilor politice faţă de un regim dat (Nowak, 1989). Altfel spus, nu există un regim bun fără libertatea de acţiune a opoziţiei. Se dovedeşte că această opinie rămîne astăzi împărtăşită de zdrobitoarea majoritate a polonezilor. Aceasta mi se pare a constitui un excelent indiciu al cunoaşterii şi acceptării regulilor practice ale democraţiei moderne.

Tema diversităţii în cadrul "Solidarnosć" mi se pare deosebit de importantă. Atît conştiinţa diferenţelor dintre persoanele adunate în

sînul Sindicatului şi a mişcării sociale, cît şi postulatele privind viitoarea organizare a vieţii, demonstrează acceptarea pluralismului în calitate de principiu fundamental. Se pune atunci problema manierei în care se obţinea unitatea în cadrul unei organizaţii atît de eterogene.

Potrivit viziunii lui Alain Touraine, una dintre problemele esenţiale cu care s-a confruntat mişcarea (şi participanţii acesteia erau conştienţi, în ajunul introducerii stării de război) a fost necesitatea de a se pune de acord trei aspecte ale acţiunii: autogestiunea muncitorească (viitorii coproprietari ai întreprinderilor deznaţionalizate), acţiunea sindicală şi reprezentarea politică. Dincolo de pericole, te poţi întreba asupra mecanismelor care au permis o astfel de unitate de acţiune, atît la nivel local şi regional, cît şi la nivelul întregii societăţi.

Aici apare, după părerea mea, elementul cel mai important şi aspectul cel mai original al proiectului democratic al "Solidarnosć" pentru Polonia, puţin remarcat de cercetători în general, dar la originea mai ales a reflecţiilor lui Bronisław Swiderski pe marginea democraţiei directe. Mi se pare că oamenii percepeau cu multă neîncredere principiile democraţiei reprezentative, care forma totuşi structura fundamentală a organizării Sindicatului, iar unii sindicalişti erau conştienţi de aceasta. Aceştia le reproşau deja "maselor" că nu înţeleg democraţia reprezentativă, care funcţionează prin intermediul reprezentanţilor aleşi. Este, în orice caz, ceea ce declara la vremea aceea legendarul lider sindical Zbigniew Bujak.

El avea parţial dreptate, dar asta n-avea prea mare legătură cu tezele privind neînţelegerea regulilor: era vorba mai degrabă de o neîncredere, răspîndită printre sindicalişti, faţă de un sistem reprezentativ care nu permitea intervenţia directă a "cetăţenilor obişnuiţi". Membrii Sindicatului au vorbit foarte repede de o "birocratizare" crescîndă, ei voiau să păstreze sentimentul — individual şi colectiv — de a avea influenţă asupra deciziilor la diverse eşaloane ale structurii sindicale reprezentative. Iată de ce contraponderea principală la "reprezentarea birocratică" se realiza prin practica universală a unor discuţii nesfîrşite pe marginea tuturor subiectelor posibile. Practica reuniunilor publice şi participarea cvasi-universală deveniseră contraponderea la funcţionarea birocraţiei. Erau locuri de consultare a opiniilor, importante pentru reprezentanţi, care le permiteau să verifice în ce măsură vocea lor corespundea cu aşteptările celor care-i aleseseră.

Congresele regionale, care au precedat primul Congres naţional, sînt exemplul cel mai evident din acest punct de vedere. Delegaţii organizaţiilor din întreprinderi făceau parte, desigur, dar nu doar ei: deşi lipsiţi de un drept de vot formal, zeci de persoane urmăreau şi participau la dezbateri, ziariştii sindicali erau supuşi unei puternice supravegheri "de jos" în relatările lor destinate celor care nu reuşiseră să pătrundă în spaţiile obligatoriu limitate ale dezbaterilor.

Această discuţie publică neîncetată şi omniprezentă în sînul Sindicatului în legătură cu situaţia, cu acţiunile adecvate, cu direcţia luptei (pentru că, într-o largă măsură, era chiar o luptă), constituia elementul esenţial al acestei democraţii sindicale practicată în 1981 de milioane de membri ai "Solidarnosć". Acest sistem de dezbateri publice ţinea de punerea în practică a vechilor sloganuri ale democraţiei nobiliare în Polonia: "nimic despre noi fără noi" ("nic o nas bez nas"), dar şi de neîncrederea rezultată din trădarea muncitorilor de către puterile comuniste şi Partidul Comunist. Această neîncredere faţă de structurile reprezentative ierarhizate, complexe şi detaşate de "popor" străbătea tot proiectul democratic şi constituia, fără îndoială, motivul acestei invenţii particulare a "Solidarnosć": soluţia în ceea ce priveşte riscul de pierdere a controlului asupra reprezentanţilor se găsea în discuţiile şi omniprezenţa cetăţenilor obişnuiţi la procesele decizionale.

Aceasta trebuie să fi fost uneori penibil pentru sindicalişti, atunci cînd reveneau de la discuţiile de la un nivel superior cu decizii care nu găseau asentimentul membrilor. Aceştia, destul de adesea, deschideau discuţii care duceau la modificări ale deciziilor, fie la nivel regional, fie chiar la nivel central. În definitiv, reprezentarea opiniei publice se realiza într-o manieră foarte concretă.

Mi se pare că a fost un element cu totul specific în practica democratică şi un aspect al proiectului democratic al "Solidarnosć": deplina participare a tuturor cetăţenilor interesaţi de luarea deciziilor, fie la nivel teritorial, fie la nivel naţional. Prin forţa lucrurilor, aceasta trebuia să fie însoţită de un model, de un proiect sau cel puţin de o aşteptare faţă de modul de definire a politicii şi a omului politic. Un model care îl obliga pe omul politic să li se adreseze direct cetăţenilor interesaţi şi să dezbată în mod public proiecte posibile şi dorite înainte de a lua decizii. "Nimic despre noi fără noi" se transforma, în această versiune,

într-un proiect pe care unii cercetători l-au numit mai tîrziu democraţie participativă, ca un corespondent al democraţiei directe.

Era asta doar o utopie, aşa cum ar vrea cea mai mare parte a sociologilor polonezi? Mi se pare că democraţiile contemporane puternic dezvoltate şi stabile au în continuare aceeaşi problemă: chestiunea participării "cetăţenilor obişnuiţi" la procesul de luare a deciziilor. Iar ceea ce observăm în practica democratică ia din ce în ce mai mult în calcul diversele forme de reprezentare, nu numai forma sa fundamentală, constituită din sistemul de partid. Este deci greu să considerăm că această voinţă a cetăţenilor obişnuiţi de a participa la procesul decizional prin intermediul unei dezbateri publice instituţionalizate ar fi o utopie imposibil de realizat.

Pentru a trage o concluzie la aceste reflecţii şi argumentele aduse, nu este posibil să acceptăm teza potrivit căreia "Solidarnosć" a fost o revoltă împotriva regimului. Ea a fost — şi acestea sînt aşteptările pe care le-a suscitat în 1989 — un imens proiect colectiv al unei noi ordini democratice în Polonia şi în tot blocul de atunci. Era aşteptarea generalizată a participării şi a creării unei posibilităţi instituţionalizate de dezbateri cotidiene a ansamblului cetăţenilor pe marginea deciziilor politice majore, în particular legislative. Faptul că această aşteptare n-a fost satisfăcută constituie "păcatul originar" al noii ordini statale în Polonia.

Ireneusz Krzeminski

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Capitolul IV

EROII

Eroul naţional

Fiecare popor îşi are Panteonul său, fiecare societate are nevoie de repere pentru memoria sa, fiecare confesiune sau civilizaţie se referă la figuri ale părinţilor-fondatori şi ale sfinţilor sau reformatorilor de geniu. Dintr-odată tendinţa este de a-i trata pe aceşti oameni de excepţie ca pe o creaţie care răspunde nevoilor imaginarului social, de unde, la prima vedere, expresia "fabrică de eroi" (vezi excelenta lucrare colectivă cu acest titlu, apărută în 1999).

Dar ceea ce stă la baza imaginarului social este imaginarul arhetipal al omenirii, comun tuturor culturilor din toate timpurile. Astfel, în spatele unui erou naţional se ascunde întotdeauna un erou cultural, incarnînd pentru poporul său accesul la universalitate. Daniel Fabre, în lucrarea menţionată, începe prin a se plasa sub egida lui Stefan Czarnowski, pentru care "nu există naţiune fără mit, fără erou şi fără liturghie în care se fixează conştiinţa colectivă, în care se proiectează continuitatea unei istorii" (*Atelier de eroi*). Este o întîmplare că Czarnowski, elevul lui Durkheim, a fost polonez, nutrit din mitologia naţională cu deosebire bogată în aceste ţări obligate la o afirmare identitară puternică în faţa unei opresiuni politice?

Czarnowski, în vestitul său studiu despre cultul sfîntului Patrick în Irlanda, ne învaţă că eficacitatea sa constă, înainte de toate, în incarnarea idealului social, din valorile societăţii şi din legătura constitutivă a grupului. Astfel, ca ideal, imaginea eroului devine un factor de dina-

mism social şi determină scopurile, individuale şi colective, iar în acest sens cultul eroilor se apropie mai mult de rit decît de mit. În acelaşi timp, ridicînd un mort la demnitatea de zeu (sau semi-zeu), el reuneşte într-un fel credinţa în Dumnezeu cu cultul strămoşilor şi recunoaşte implicit importanţa timpului. El introduce deci, în prezentul etern al mitului de origine, noţiunea de istorie.

Eroul reprezintă în plus forţa colectivă, istoria probelor sale cristalizează şi structurează valorile fundamentale ale ordinii sociale pe care-o incarnează şi justifică. În cazul marilor figuri eroice ale ariilor culturale şi religioase, el reprezintă direct ordinea cosmică.

Nevoia de eroi naţionali apare în momentul în care identitatea unui popor este ameninţată, pentru că — notează J.-P. Albert — aceştia "nu există decît în funcţie de o lectură identitară a istoriei" (*ibid.*). El constituie într-un fel puntea de legătură între particularul unei tradiţii şi universalul umanităţii în mişcare. Dar şi fiecărei etape a istoriei îi corespunde un alt tip de erou.

Mai întîi vin regii-războinici şi/sau sfinţi, fondatori istorici sau simbolici ai statelor, părinţi ai naţiunii. Vine după aceea vremea conducătorilor-războinici, a cuceritorilor sau a marilor oameni de stat. O dată cu Luminile apare idealul marelui om, al geniului, într-un fel erou al umanităţii. Şi aici căile devin divergente, măcar în parte, între Europa Centrală şi Occidentul propriu-zis, pentru că popoarele în situaţie de inexistenţă politică au alte nevoi simbolice. Este vremea miturilor fabricate, construite sau incarnate cu bună ştiinţă, ca nişte roluri de jucat. Napoleon a fost un maestru în arta aceasta a construirii personajului său de Erou al Timpurilor moderne. Dar el era în acelaşi timp şeful unui stat puternic. În Europa Centrală a apărut atunci rolul poetul naţional, în acelaşi timp ghid spiritual al poporului său şi marele om, geniu al umanităţii. Matricea venea de la Mickiewicz şi Puşkin, dar acesta din urmă s-a lăsat împotmolit în structura statală. Rolul acesta a fost preluat apoi cu mai mult sau mai puţin geniu de reprezentanţii altor popoare: Şevcenko în Ucraina, Eminescu în România, Štúr în Slovacia, Pétöfy în Ungaria, Tyl în Boemia... În acelaşi timp, în Boemia un rol particular le-a fost acordat intelectualilor, *buditele*, deşteptătorii naţiei. Peste tot în Europa Centrală constituirea comunităţii naţionale în jurul unui nucleu de texte înlesnea de asemenea să se facă abstracţie, măcar parţial, de teritoriul concret: "Patria ta se află în

operele poeţilor tăi" va spune, încă spre sfîrşitul secolului al XX-lea, Czesław Miłosz, poetul. Iar imnurile mai multor ţări vor prelua acest motiv, că naţiunea trăieşte "atîta timp cît trăim noi" (Polonia, Ucraina, Croaţia...).

Poeţii naţionali, barzi-profeţi, în poloneză *wieszcz* (*vates*), se ascundeau totuşi deseori în spatele creaţiilor lor literare, figuri eroice care rezumau experienţa colectivă, ca şi viziunile viitorului. Caracterul escatologic al acestor creaţii alcătuia marile simboluri ale valorilor comunitare de încarnat în istorie, cu libertatea politică în primul rînd. Dar şi egalitatea, democraţia, solidaritatea între popoare. Idealurile Revoluţiei Franceze erau difuzate sub moda romantică, la nivelul corpurilor colective: popoarele.

După efervescenţele perioadei romantice a creării miturilor, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea a venit vremea cultului lor, a ritualurilor nenumărate, a vînătorii de trădători... pe scurt, vremea asimilării şi difuzării acestor mituri: a democratizării lor. Marile sacrificii au fost "înlocuite" cu idealul efortului cotidian, al muncii, al aplicaţiei la cotidian (*drobni prace* în cehă). Aici, evoluţia imaginilor eroice a început din nou să se apropie de Occident, astfel încît să cunoască aceeaşi criză a personalităţii şi a relativismului modern de la începutul secolului al XX-lea. Dar abordarea noastră, consacrată corpusului miturilor fondatoare, se opreşte aici.

De acum înainte, culturile în discuţie se vor dezvolta într-o interogare neîncetată a acestui fond simbolic şi într-o discutare a lui. Tentativele de eliberare de acesta vor zămisli scriitura grotescă, cearta "dintre preot şi bufon": acesta va fi subiectul capitolului următor. Ceilalţi vor încerca să dea versiuni actualizate ale mitului eroic, uneori cu un real succes, ceea ce dovedeşte că criza occidentală a valorilor şi "era vidului" narcisist (Lipovetsky) al modernităţii şi post-modernităţii au influenţat mai puţin aceste ţări, concentrate asupra salvgardării identitare. Dar aceasta înseamnă, poate, că paradigma culturală alcătuită în perioada romantică n-a fost cu adevărat depăşită, că imaginile eroice constituie aici mereu — deşi deseori într-un grad secundar — referinţele la idealuri, la modele de comportament, la scopuri de realizat, nu numai pentru sine însuşi, ci pentru ceilalţi; altfel spus, "fericirea" rezidă în devotamentul, în responsabilitatea faţă de alţii, în contact. Sartre, în *Huis-clos*, a afirmat că "infernul sînt ceilalţi"; din tradiţia Europei Cen-

trale se degajă mai degrabă afirmaţia opusă: "Ceilalţi înseamnă paradisul", *versus* "lumea" cu ale sale legi ale junglei.

O ultimă remarcă: în timpul celor cincizeci de ani de comunism, s-a încercat să se impună un cult al eroilor socialişti ai muncii, ai ideologiei, ai luptei de clasă. Aceasta n-a prins mai deloc, aşa că n-o să abordăm subiectul în această carte, dar cele două filme ale lui Andrzej Wajda, *Omul de marmură* şi *Omul de fier*, înlocuiesc în acest domeniu tratate întregi. Eroul muncii socialiste a devenit, în efervescenţa tradiţiilor Poloniei anilor '80, o nouă incarnare a eroului romantic, figură a mişcării de masă a Solidarităţii, prima care a dezavuat puterea comunistă şi, la vremea potrivită, a dărîmat-o.

Michel Masłowski

Istorie şi eroi naţionali în imnurile Europei de mijloc

"Lituania, Patria noastră,
Tu eşti pămîntul eroilor.
Din trecut Fiii tăi
Îşi extrag tăria".

În 1898 a fost publicat poemul lituanianului Vincas Kudirka, care deveni, după douăzeci de ani, imnul naţional al Lituaniei eliberate. El face parte dintre acele poeme de invocare a patriei, numeroase în Europa Centrală a secolului al XIX-lea. În prima strofă, Lituania apare ca pămînt al eroilor: patria este recunoscută ca atare pentru că a dat fii eroici în trecut, ea devine teritoriu sacru prin eroismul fiilor săi. Poemele declarate "imnuri naţionale" — prin consens al opiniei publice şi deseori prin lege constituţională — fac parte din textele esenţiale ale mitologiei naţionale şi joacă un rol primordial în crearea naţiunii moderne. O naţiune nu dispune decît de un imn naţional — care poate fi ales într-un moment istoric precis, sau recunoscut după o bucată de vreme —, dar ea posedă în general mai multe poeme emblematice, care sînt tratate ca simboluri naţionale.

Voi încerca aici să examinez dimensiunea istorică a imnurilor naţionale, în primul rînd personajele istorice care joacă un rol în poeme şi simbolismul pe care-l exprimă. Trebuie să considerăm ansamblul eroilor naţiunii, care populează aceste poeme, ca pe un grup de statui particular, un "panteon naţional", într-un sens mai mult sau mai puţin restrîns, un ansamblu care nu poate fi interpretat cu adevărat decît în contextul mitologiei naţionale. În momentul în care începe opera construirii naţiunii, "deşteptătorii" aduc povestiri care — în mod conştient sau inconştient — servesc la identificarea noii comunităţi politice şi/sau culturale. O mare parte a acestor povestiri ţine de genul literar, dar pot fi găsite aici şi tratate politice, lucrări polemice, scrieri gazetăreşti. Textele considerate ca povestiri constitutive ale mitologiei naţionale contribuie la opera de identificare a naţiunii, în aceeaşi măsură ca şi socializarea prin familie, biserică sau şcoală. Este vorba de opere narative mai mult sau mai puţin legate între ele, care aduc o explicaţie simbolică a originii, a cuceririi ţării, a fondării statului, a locurilor de amintire — locuri sacre —, a eroilor şi evenimentelor remarcabile din trecutul acestei naţiuni născînde. Dacă admitem că naţiunea este, cel puţin parţial, o "comunitate imaginată", aceste povestiri simbolice joacă un rol indispensabil în procesul de creare imaginară a naţiunii.

Ca şi mitologia clasică, mitologia modernă creează un "panteon naţional" sau Wallhalla: holul eroilor. În ultimul secol, arta romantică a produs şi "galeriile" eroilor naţionali, cum ar fi ansamblul de statui care se află în Piaţa Eroilor de la Budapesta. În faţă se pot vedea statuile ecvestre ale celor şapte şefi-cuceritori ai triburilor ungare, în spate se află suveranii maghiari. Monumentul, grandios, a fost construit cu ocazia mileniului de la cucerirea ţării, pentru a exprima continuitatea statului. Numele şefilor celor şapte triburi maghiare sînt extrase din cronicile medievale, selectarea suveranilor a fost efectuată potrivit canonului memoriei culturale. Acest canon este legat întotdeauna de epocă: el depinde de mesajul politic al personajelor din panteon şi de mediul receptor căruia i se adresează această galerie a eroilor naţionali. După luarea puterii de către comunişti, ultimele cinci figuri ale colonadei, statuile regilor Habsburgi, au fost înlocuite cu statuile şefilor războiului de independenţă. Lupta pentru independenţă este considerată ca un proces neîntrerupt şi, înainte de revoluţia din 1956, tradiţia independenţei era notată favorabil. Grupul de statui reprezintă deci,

atît în forma sa inițială, cît și în forma modificată, o povestire națională istorică. Suveranii și combatanții libertății urmează, în acest panteon, cronologia și sugerează în felul acesta că istoria națională este un fel de fluviu, de la regele-fondator al statului medieval și pînă la luptătorul curajos al secolului al XIX-lea. Națiunea apare în felul acesta ca un cadru fundamental al cursului istoric, traversînd epocile.

În acest sens, panteonurile istoriilor naționale, totuși reprezentante ale istoriei "obiective", aparțin unui timp care există deasupra istoriei, în care se amestecă trecutul, prezentul și viitorul, altfel spus, unui timp mitic. De exemplu, în panteonul memoriei colective sîrbe se află un fiu de rege, numit Marko, figură pe cît de mitică, pe atîta de istorică. Sfîntul Sava, fondatorul Bisericii ortodoxe sîrbe, țarul Dușan încarnînd grandoarea medievală, țarul Lazăr (martirul de la Kosovo) simbolizînd tragedia națională, apar în poezia folclorică sîrbă. Printre ei și deasupra lor se află Marko, fiu de rege, erou intrepid, protector al săracilor, poate încă în viață, care, dacă se va trezi, îi va elibera pe sîrbi din captivitatea otomană. În realitatea istorică, Marko era vasal al turcilor, dar aceasta nu atenuează cu nimic importanța sa printre eroii naționali. Eroii mitologiei naționale — ca și înrudiții lor din mitologia clasică — se află între lumea de aici și lumea transcendentă. Sînt personaje mitizate — la care pot fi sesizate efectele celeilalte lumi care influențează istoria umană, dar ascunse sub forma caracteristicilor actelor umane. În același timp ele reprezintă arhetipurile, imaginile primordiale — care exprimă simbolurile raporturilor sociale și familiale, comportamentele fundamentale: părintele-protector, fratele devotat, omul creator al căminului familial și al patriei, patriarhul rasei, strămoșul, eroul cuceritor al unor noi pămînturi etc. În realitate, toate comunitățile culturale și politice se nutresc din acest fel de mituri, exprimate prin intermediul unor personaje de tip eroic. "Personalitatea excepțională, intermediară între zei și oameni, sau între oameni și destin, sau între oameni și istorie, este purtătoarea autorității încă din zorii aventurilor umanității și pînă în zilele noastre, inclusiv în societățile tehnologice și democratice bîntuite de grija randamentului și de scepticism. Nici o comunitate nu poate exista fără *salvatori* și *eroi*, în viața cotidiană, ca și în evocarea tradițiilor istorice", scrie Lucian Boia în cartea sa despre miturile istorice române.

Este mai puțin greu de definit imnul național și poemul-emblemă decît de a preciza care poeme aparțin acestui din urmă grup. În ceea

ce priveşte memoria colectivă maghiară, trei poeme îşi găsesc cu siguranţă locul aici. Este vorba de *Imnul* (*Hymnus*) lui Ferenc Kölcsey, 1823, de *Chemarea* (*Szózat*) lui Mihály Vörösmarty, 1836, şi de *Cînt naţional* (*Nemzeti dal*) de Sándor Petöfi, 1848. Este nevoie să studiem împreună poemele cele mai importante, devenite embleme naţionale, şi imnurile "canonizate" de constituţie, pentru bunul motiv că în Europa Centrală naţiunea modernă trebuia construită fără un stat autonom şi deseori eforturile tinzînd la construirea naţiunii aveau drept scop distrugerea cadrelor statale existente, a imperiilor epocii. În secolul al XIX-lea, programul de stat-naţiune polonez traducea intenţia de a modifica frontierele politice existente. Textele poetice nu puteau deci să exercite o influenţă directă asupra istoriei în momentul în care deveneau simboluri naţionale, iar în Europa Centrală ele nu puteau aparţine cultelor dirijate de stat. Statutul constituţional al Ungariei era ambiguu în sînul monarhiei austro-ungare, iar cînd orchestra regală grecească a început să cînte imnul imperial al Habsburgilor în onoarea primului campion maghiar al Jocurilor olimpice din 1896, de la Atena, delegaţia maghiară protestă indignată. În acea vreme, Ungaria nu era subiect autonom al dreptului internaţional, imnul său nu era considerat în străinătate ca emblemă a unui stat independent. În Europa Centrală se întîmpla şi ca imnul naţional să fie înlocuit de voinţa politică. În România, este bine ştiut, imnurile s-au schimbat de cîteva ori după 1945. Cu ocazia obţinerii independenţei naţionale, parlamentul sloven decise că poemul recunoscut în mod tradiţional pînă atunci — încă din anii '860 — va fi schimbat cu altul pentru a fi imn al republicii. Această "incertitudine", această instabilitate, consecinţă a istoriei noastre aparte, degajă o pluralitate de texte care trebuie luate în considerare în cazul fiecărei naţiuni.

Iată de ce mi se pare că această constatare, făcută de Maria Delaperrière, referitoare la imnurile naţionale ale Europei Centrale, nu este justă decît în parte: "O dată cu apariţia statelor-naţiuni, imnurile se desacralizează şi intră în istorie: unul dintre cele mai notorii exemple este, fără îndoială, acela al *La Marseillaise*. Ele fac deseori trimitere la un moment istoric precis şi mărturisesc o conştientizare a istoriei evenimenţiale". În secolul al XIX-lea, şi chiar deseori în secolul al XX-lea, statul naţional nu reprezenta pentru popoarele noastre decît un scop, o dorinţă, şi nu o realitate politică. În cazul croaţilor, slovacilor şi slove-

nilor, pentru a nu-i cita decît pe aceştia, evoluţia către crearea unui stat-naţiune suveran nu se încheie decît la sfîrşitul secolului nostru.

În ceea ce priveşte genul şi tematica imnurilor naţionale ale Europei Centrale, tocmai din cauza circumstanţelor istorice (lipsa unui stat independent), printre poemele emblematice nu găsim nici un imn dinastic. Acest din urmă tip nu este reprezentat decît de vechiul imn regal român, *Trăiască regele* de Vasile Alecsandri, şi de imnul sîrb, *Dumnezeul Dreptăţii* (*Boze pravde*) de Jovan Djordjevic. Şi unul şi celălalt urmează modelul lui *God Save the King* (*Queen*) şi solicită binecuvîntarea lui Dumnezeu asupra suveranului şi a ţării. Suveranul intră atunci în centrul panteonului naţional, prin intermediul personajului său şi a dinastiei sale poetul glorifică patria, prin el se incarnează ţara, naţiunea. În 1866, România avu în sfîrşit un suveran "propriu" în persoana lui Carol de Hohenzollern şi el este cel glorificat în imnul naţional. Regele nu este numit direct, rugăciunea cere protecţia lui Dumnezeu nu numai pentru coroana română, ci şi, într-o manieră la fel de accentuată, pentru patria şi ţara română. Poezia sîrbă a lui Djordjevic reprezintă ultimul cîntec al unei drame. Piesa dramatică este formată din două părţi şi reînvie secolele de istorie sîrbă: titlul său — *Spada fiului de rege Marko* — aduce aminte de personajul popular al mitologiei naţionale. În ultimul act al piesei, prezentată în 1872, o zînă este cea care anunţă sosirea vremurilor fericite pentru poporul sîrb, rugăciunea finală adresată lui Dumnezeu se lasă auzită după declaraţia zînei şi exprimă speranţa. Şi aici, poetul cere binecuvîntarea pentru suveran şi pentru poporul sîrb, în acelaşi timp: "Dumnezeule, salvează, Dumnezeule, protejează/ Pe regele sîrb, rasa sîrbă!". De data aceasta, imnul, rugăciunea, se află în afara timpului, într-un timp mitic, voind să influenţeze evenimentele concrete: în vremea aceea tînărul suveran (Milan Obrenovici) lua puterea în Serbia.

Poemul polonezului Alojzy Feliński constituie un intermediar între elogiul suveranului şi glorificarea naţiei. Imnul acesta a fost scris în 1816, la prima aniversare a încoronării ţarului Alexandru I ca rege polonez. Rugăciunea înălţată lui Dumnezeu solicită înainte de orice protejarea patriei: "Dumnezeu care, timp de atîtea secole,/ a înconjurat Polonia cu o aureolă de putere şi de glorie", cere binecuvîntarea ţarului-rege, care apără ţara şi ar dori ca prietenia celor două popoare ale sale [polonezii şi ruşii] să înflorească. Tradiţia poloneză a schimbat

destul de repede refrenul poemului, devenit foarte popular, şi avem un text modificat, care este o rugăciune pentru libertatea patriei: "În faţa altarului tău sfînt venim să te implorăm/ Doamne, fă ca patria noastră să fie liberă!".

Din punct de vedere istoric, imnurile naţionale ale Europei Centrale pot fi împărţite în două grupe mari. Cînd este vorba în poeme de elogiul ţării (peisaje ca un paradis sau o Arcadie), patriei, limbii naţionale, se poate vorbi de un timp mitic, etern: nu sînt de întîlnit aici personaje ale istoriei reale, nu le sînt menţionate numele, se intră, ca să zicem aşa, în timpul infinit al existenţei naţiunii. Poemele din celălalt grup invocă trecutul glorios al naţiunii, găsim aici o enumerare de acte grandioase, eroi: aici istoria este, înainte de orice, o culegere de exemple de care ai nevoie pentru formarea viitorului naţional. În aceste din urmă poeme sînt puse în valoare vechimea, originile, măreţia de altădată, virtuţile naţiei. Una dintre trăsăturile caracteristice ale existenţei patriei, naţiunii, aspectul specific al identităţii sale este că ea e istorică. Aceste poeme se adresau unor popoare dotate cu o conştiinţă istorică puternică, cu o memorie culturală profund sensibilă.

Un timp mitic domneşte în imnul ceh al lui Josef Kajetan Tyl (*Unde este patria mea?* [*Gde domov muj*], 1834), în care Boemia, peisajul ceh, se înfăţişează ca o Arcadie idilică. Pămîntul ceh al poemului este un paradis plăcut lui Dumnezeu, prevăzut cu atribute idilice: cîmpii şi rîuri, păduri şi flori. Timpul verbal al răspunsurilor date întrebării poetice este prezentul, ca şi cum totul era la fel de la începuturi şi trebuia să rămînă tot aşa. Un singur vers evocă cu claritate trecutul şi viitorul, peste toleranţa şi perseverenţa naţiunii: "Şi această forţă care triumfă în faţa adversităţilor: este ilustra rasă cehă".

Imnul croat, compus în 1835 de Antun Mihanovic, *Frumoasa noastră patrie* (*Lijepa nasa domovina*) reprezintă, la fel, Croaţia ca un paradis sau o Arcadie. Dar această frumuseţe idilică şi această armonie tihnită nu sînt posibile decît prin gloria trecutului: "Frumoasa noastră patrie/ O pămînt eroic iubit/ Patrimoniu al gloriei străbune...". Imaginile Arcadiei croate inspiră armonia, cu un peisaj în care alternează cîmpiile şi munţii, cu locuitori cu obrajii îmbujoraţi, cu vinuri roşii, cu secerători veseli şi ştrengari pe cîmpuri — ca-ntr-un poem pastoral. Dar deodată un eveniment sinistru întrerupe timpul mitic, armonia senină, şi ne regăsim în timpul istoric. Ca şi cum s-ar auzi un ţipăt

dureros dinspre fluviul Una: se ştie că fluviul acesta formează graniţa dintre Croaţia şi Bosnia, iar celălalt mal este şi el locuit de fraţi croaţi. În vremea apariţiei imnului croat, fluviul Una marca frontiera cu Imperiul Otoman. Drama problemei naţionale (adică aceea a comunităţii culturale a croaţilor), dramă nerezolvată, înfruntă Arcadia bucolică, de parcă istoria ar invalida mitul. Condiţia restabilirii armoniei este sacrificiul pentru apărarea patriei, pentru eliberarea compatrioţilor. Virtutea patriotismului este legătura cea mai importantă dintre ţara natală şi cei care-o locuiesc. Acesta este mesajul fluviului naţional, Sava, la sfîrşitul poemului: "Peste tot unde murmuri, spune lumii/ că croatul îşi iubeşte căminul".

Istoria se prezintă drept cadrul cel mai semnificativ al existenţei naţiunii, drept caracteristica decisivă a identităţii naţionale, în poemele ungurilor Ferenc Kölcsey şi Mihály Vörösmarty, ca şi la poetul român Andrei Mureşanu. În această abordare, istoria naţională se demarcă de vechile timpuri mitice, ea este gloria trecută, dar deseori întreruptă de tragedii, iar această istorie o ia de la capăt fără osteneală, o revenire eternă în sensul lui Mircea Eliade, ca şi gîndul resurecţiei după eşecuri.

În cronologia literară a Europei Centrale, primul imn naţional este cel al vestitei mazurce poloneze, marşul lui Dabrowski *Polonia n-a murit...* (*Jeszcze Polska nie zginela*, 1797, poem de Jósef Wybicki). Acest poem ritmat pe cicluri evocă momentul exact al renaşterii şi reînvierii naţiunii. "Polonia n-a murit/ atîta timp cît noi trăim": primele două versuri ale poemului pot fi considerate ca un fel de răspuns la faimoasa formulă *Finis Poloniae*, foarte răspîndită în Europa după înfrîngerea insurecţiei poloneze din 1794 (ea ar fi fost pronunţată în bătălia tragică de la Maciejowice de către Kosciuszko, căzut în captivitatea ruşilor).

Pornind de la fiecare dintre cele patru poeme menţionate, putem vorbi de un panteon naţional particular. Este foarte instructiv să vezi care sînt personajele istorice ce simbolizează soarta naţiunii, care transmit un mesaj viitorimii prin intermediul poemului.

Originea, înrădăcinată în epoci foarte vechi, este primordială atît pentru autorul imnului maghiar, cît şi pentru cel al imnului românesc. La românul Mureşanu, primul personaj în ordine cronologică este împăratul roman Traian. Acesta este însărcinat să facă cunoscută convingerea originii romane a românilor, fixată pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Şi ungurul Kölcsey evocă un subiect mitologic, ideea înrudirii

hunilor şi a ungurilor, moştenită din cronicile medievale. Prin cucerirea pămîntului ungar, poporul devine metaforic sîngele lui Bendeguz. Potrivit tradiţiei, Bendeguz era tatăl regelui Attila, iar această tradiţie aparţine mai degrabă miturilor de origine decît istoriei reale. Cealaltă personalitate importantă a poemului maghiar — la Kölcsey ca şi la Vörösmarty — este Árpád, conducătorul triburilor maghiare, cuceritor al noii patrii.

Poeţii unguri şi români menţionează strămoşi celebri, figuri eroice. Românul Mureşanu vorbeşte de "umbrele glorioase", ungurul Vörösmarty evocă "armatele eroice ale lui Árpád". Eroii poeziei române apar ca figurile unui panteon restrîns: "Mihai, Ştefan şi Corvinii", adică voievodul Mihai Viteazul, care a reuşit să unifice temporar Muntenia, Moldova şi Transilvania, la începutul secolului al XVII-lea, ca şi voievodul Ştefan cel Mare, capabil să apere Moldova împotriva cuceritorului otoman, la sfîrşitul secolului al XV-lea. Aceştia sînt suveranii, scrie Lucian Boia, cei mai frecvent şi mai pe larg citaţi în manualele de istorie şi în operele literare cu temă istorică. În poezia română îi regăsim chiar şi pe Corvini: Ioan de Hunyadi (Iancu de Hunedoara) şi regele Mathias, adică celebrul militar şi guvernator al regatului Ungariei şi fiul său, marele suveran al Renaşterii. Sigur că cei doi Hunyadi, tată şi fiu, figurează în panteonul român în virtutea originii lor etnice. Dacă aveau o identitate românească, asta este o altă problemă. Ei sînt de regăsit, în mod firesc, în cele două poeme emblematice maghiare, *Imnul* lui Kölcsey şi *Apelul* lui Vörösmarty. La Kölcsey, domnia regelui Mathias reprezintă epoca glorioasă a istoriei naţionale, poetul vorbind de marele moment în care suveranul maghiar a reuşit să ocupe Viena (să adăugăm că, în momentul apariţiei *Imnului*, regele Ungariei era un membru al casei de Habsburg, care-şi ţinea curtea la Viena, fără a respecta autonomia regatului). În *Apelul* lui Vörösmarty, unul dintre cele mai remarcabile acte eroice ale naţiunii maghiare este legat de numele marelui Hunyadi: "Aici au fost sfărîmate jugurile sclaviei/ de braţul lui Hunyadi" — aluzie la eliberarea Belgradului, în 1456, importantă victorie împotriva Porţii otomane.

Regăsim, deci, aceleaşi personaje în două panteonuri naţionale, coincidenţă cu totul remarcabilă, care ar merita să fie studiată ca un simbol al amestecului şi al complementarităţii, aducînd aminte de istoria comună a popoarelor din această regiune. Totuşi memoria colectivă

ungară nu ţine cont de faptul că cei doi Hunyadi sînt prezenţi şi în panteonul român, iar pe de altă parte memoria românilor nu este conştientă de prezenţa eroilor săi la maghiari.

Timpul imnului polonez este mai apropiat de timpul istoriei reale, a evenimentelor recente. Imnul polonez al lui Józef Wybicki poate fi considerat ca un răspuns la marea sfidare a celei de-a treia dezmembrări a ţării, în 1795. Marşul soldaţilor polonezi ai legiunilor napoleoniene reprezintă existenţa naţiei. Soldaţii sînt cei care formează naţiunea, ei cîntă pentru a demonstra că naţiunea poloneză există: "Polonia n-a murit/ atîta timp cît noi trăim". În imnul polonez regăsim, în primul rînd, personajele simbolice ale războaielor de independenţă: hatmanul (şeful armatei poloneze) Czarniecki, care a eliberat patria, în secolul al XVII-lea, de ocupaţia suedeză, şi Kosciuszko, eroul războiului de independenţă (atît de apropiat!) din 1794. Imnul polonez menţionează chiar şi o figură a istoriei contemporane, aceea a lui Bonaparte, marele aliat şi speranţa legionarilor polonezi. Poemul acesta este conjugat la timpul prezent, iar refrenul îl menţionează în special pe comandantul legiunii poloneze, generalul Dabrowski. Mazurca lui Wybicki — scrisă în vara anului 1797 — este produsul unei situaţii de epocă şi reflectă exigenţele momentului concret.

Pentru a concluziona, n-aş vrea decît să prezint o constatare foarte simplă: trecutul naţional, sacralizat prin eroii imnurilor naţionale, putea contribui într-o măsură determinantă la crearea şi recrearea comunităţii culturale, numită naţiunea modernă, ceea ce este exprimat în mod perfect în prima strofă a imnului lituanian, citată anterior.

Csaba Kiss

Mitul lui Janosik

După cum se ştie, miturile au mai multă sau mai puţină vitalitate. Li se întîmplă să rămînă în memoria colectivă timp de cîteva generaţii, după cum şi să dureze secole întregi. Îşi au perioadele lor de activitate, chiar de agresivitate, dar pot cunoaşte şi momente de discreţie, de

disimulare, care pregătesc condiţiile propice unei renaşteri cu atît mai puternice. Societăţile în care funcţionează se dovedesc uneori capricioase în ceea ce le priveşte, mai ales cînd miturile se referă la persoane. Ele îşi pun uneori eroii pe un piedestal, pentru a-i îndepărta imediat, sau continuă să le cultive imaginea, înfrumuseţînd-o şi purificînd-o. Insensibile la critică, rezistente la politicile culturale şi editoriale, indiferente la concurenţă, cînd le rămîn fidele, cînd se separă, atunci cînd s-au săturat îndeajuns de acestea.

Mitul lui Janosik (se pronunţă "Ianoşic") este un fenomen unic printre miturile personalităţilor eroice. Atunci cînd, în urma unui proces care durase două zile, de la 16 la 17 martie 1713, în Mikulašov, judecătorii l-au condamnat la moarte prin spînzurare pe unul dintre numeroşii tîlhari din Carpaţii de jos — căruia i se aplicaseră în prealabil torturi, conform cu legile de atunci —, ei nu-şi puteau imagina că au contribuit la crearea unei legende a haiducului. Acest om de 25 de ani, vinovat de tîlhării comise timp de-abia de doi ani, suscita frica şi agresivitatea mai mult din cauza acţiunilor sale îndrăzneţe şi a generozităţii sale faţă de ţărani, decît din motive de violenţă, pentru că nu vărsase sînge. Iar legenda iubeşte genul acesta de eroi. Această legendă luă naştere probabil în prima jumătate a secolului al XVIII-lea şi foarte repede depăşi cadrul folclorului, pentru a atinge toate formele culturale: transformîndu-se în mit, se înrădăcină în conştiinţa colectivă a trei naţiuni — slovacii, cehii şi polonezii — pentru aproape trei secole. Natural, în fiecare ţară şi în fiecare epocă mitul era diferit în intensitate şi în vitalitate. Şi era cel mai viu tocmai acolo unde se născuse, în spaţiul culturii slovace, unde, alături de mitul Marii Moravii, mit clasic al originilor, istoria lui Janosik a ajuns la cea mai mare importanţă.

Mitul lui Janosik, haiduc justiţiar care îndrepta lumea furînd de la bogaţi pentru a le da săracilor, s-a născut în literatura populară în mod spontan, satisfăcînd vechile aşteptări, dorinţe şi nostalgii de dreptate, egalitate şi libertate individuală. S-a născut dintr-o legendă pe care imaginaţia populară colectivă a îmbogăţit-o necontenit cu noi elemente, creînd un model de erou din ce în ce mai îndepărtat de prototipul istoric, dar din ce în ce mai apropiat de nevoile sociale ale epocii. În timpul procesului de mitologizare, portretul eroului s-a format cu adăugirile din poveştile altor haiduci, i s-au atribuit evenimente trăite de alţii, i s-au exagerat calităţile pentru a isca admiraţia şi aprobarea

generală, i s-a atribuit din ce în ce mai des titlul de purtător de cuvînt al justiţiei sociale.

În afara folclorului, alte surse au întărit legenda. Aceasta se inspira din modelele biblice, din povestirile moralizatoare populare sau din literatura bufonă. Totuşi, aspectul fundamental, care n-a fost niciodată relevat ca atare, este că la baza mitului, căruia nu i se poate data cu precizie debutul, pentru că a fost format de tradiţia orală, s-au aflat structuri arhaice îngropate adînc în inconştientul colectiv: schema fabulei magice ca şi portretele eroului, mitice mai întîi, apoi fabuloase.

Toate acestea pentru a spune că trebuie să considerăm mitul lui Janosik drept una din formele de actualizare a mitului arhaic. O astfel de optică îşi găseşte confirmarea în povestirile populare în care se revelează foarte adesea dualismul eroului. În urma diferitelor evenimente, eroul Popolvar (Casanier), leneş şi neîndemînatic, se transformă într-un tîlhar intrepid şi inventiv care, cu ajutorul puterilor şi obiectelor magice, sau chiar prin propriile sale calităţi, salvează lumea şi face să domnească dreptatea. Numeroase legende consacrate lui Janosik arată de asemenea legături structurale cu fabula magică.

Începînd din momentul în care personajul lui Janosik a depăşit cadrul folclorului şi a ajuns să apară în literatură, adică la începutul secolului al XIX-lea, procedeul de formare a mitului haiducului legendar a suferit cîteva transformări fundamentale. El şi-a pierdut vitalitatea trecută pentru a deveni rezultatul actelor conştiente ale elitelor intelectuale ale Renaşterii naţionale slovace. Acestea nu erau doar acte decurgînd din situaţia culturală a Slovaciei, societate în care apărea din ce în ce mai distinct sentimentul conştiinţei naţionale, ci şi acte de natură să răspundă unei cerinţe concrete. Acesta era scopul pe care-l urmăreau, în anii '930 şi '940, postulatele lui Ludovít Štúr, înainte mergător al mişcării naţionale slovace, care-l considera pe Janosik, în conferinţele sale, ca pe un erou naţional şi incita spre a fi luat de exemplu în propagarea ideologiei naţionale. Punînd în practică regulile de comportare ale maestrului lor, elevii lui Štúr, care constituiau nucleul elitelor intelectuale de atunci şi care, după cum ne dăm seama, jucau un rol important în formarea şi articularea ideilor naţionale, l-au înveşmîntat pe Janosik în costumul naţional, echipîndu-l cu un ansamblu de simboluri care urmau să-l fixeze pentru totdeauna în cultura slovacă.

Literatura este aceea care a jucat rolul cel mai important în formarea mitului haiducului din Carpaţii de jos. Un rol dublu, am putea spune. Pe de o parte încarnarea literară a lui Janosik reflectă toată complexitatea situaţiei culturale a epocii respective, pe de alta, chiar literatura este cea care a devenit principala creatoare a mitului. Portretele preromantice şi romantice ale eroului-tîlhar au amplificat ideile epocii şi, mai ales, ideea conştiinţei naţionale născînde. Totuşi, mitul lui Janosik n-a încarnat doar expresia ideilor, ci, într-o măsură mai mică, a reflectat şi evoluţia conştiinţei literare a generaţiilor următoare. Prin portretele literare ale eroului-brigand au apărut tendinţele artistice ale momentului, mai întîi clasice, apoi romantice, în toată diversitatea variantelor romantismului slovac, care, pe de o parte, înclina deschis către modelele europene şi, pe de altă, parte constituia estetica normativă a lui Štúr. Prin intermediul mitului romantic al lui Janosik au fost exprimate opiniile polemice faţă de normele estetice în vigoare. Acestea sînt expresive mai ales în povestirile eroului-brigand ieşite de sub pana lui Jank Kráľ şi Ján Botty. Aceşti poeţi, la întîlnirea cu norma literară a lui Štúr, care, printre altele, se opunea stilului lui Byron, s-au inspirat din tendinţele mondiale romantice. Kráľ a plătit din belşug preţul, pentru că o foarte mare parte din creaţia sa literară (mai ales cea consacrată lui Janosik) s-a pomenit dată la o parte din circuitul literar. Descoperită ulterior în mod progresiv, ea n-a reintrat în scenă decît la mijlocul secolului al XX-lea.

După cum am menţionat, literatura a devenit creatoare a acestui mit romantic. Prin personajul şefului tîlharilor nu transpărea doar realitatea epocii, ci şi conştiinţa colectivă formată sub influenţa acestui model uman. Atingînd sfere sociale din ce în ce mai largi, mitul lui Janosik a devenit factorul de integrare a mediilor slovace între ele în scopul unor obiective naţionale comune. Fără să înceteze de a fi simbolul justiţiei sociale, Janosik a devenit încetul cu încetul purtătorul unor noi simboluri. El s-a transformat, înainte de orice, în simbol al luptei pentru drepturile naţiunii slovace sub monarhia multinaţională a Habsburgilor.

Atribuindu-i personajului haiducului noi semnificaţii, mitul romantic s-a referit la anumite elemente ale legendei populare. Romanticii au făcut să iasă la suprafaţă cîntece şi tradiţii pentru ca, după cum zice metafora lui Głowinski: "Să se folosească de piese vechi separate pentru

a construi un nou edificiu". Ei au regrupat aici ceea ce era pentru dînşii cel mai vital în epocă. Înainte de 1848, aspiraţiile naţionale ale tinerei ţări care începea să ia cunoştinţă de identitatea sa s-au făcut simţite în interiorul mitului lui Janosik. Acesta, care era la început un erou slovac, aşa cum apărea în viziunea artistică a lui Safarik, s-a transformat (începînd cu poezia lui Chalupko) în erou slovac simbol al acţiunilor care îi redau libertatea unei ţări. El a încetat să încarneze ideologia identităţii slovace, dar a devenit purtătorul de cuvînt al ideologiei naţionale. Impregnarea mitului cu teme naţionale n-a fost totuşi de ajuns pentru a reda toate semnificaţiile pe care le conţine. De exemplu, în viziunea literară a democratului revoluţionar care era Král', ideologia naţională este intim legată de ideologia socială.

Schimbarea situaţiei Slovaciei în 1849 a influenţat mitul brigandului din Carpaţii de jos şi a provocat intruziunea unor noi date. Într-o atmosferă de decepţii şi iluzii pierdute, de pesimism în ceea ce priveşte ameliorarea situaţiei ţării, slovacii se alăturaseră Vienei în timpul revoluţiei Primăverii popoarelor din 1848 şi au apărut opere în care mitul lui Janosik servea de reglare de conturi faţă de evenimentele trecute. El a devenit instrumentul verificării atitudinilor prerevoluţionare şi revoluţionare, a reflectat conştiinţa generaţiei care, fiind trezită în aspiraţiile sale naţionale, cunoştea decepţia şi frustrarea, şi ale cărei idei erau din ce în ce mai apropiate de ideile mesianice. În aproape toate operele apărute după 1849 şi consacrate mitului lui Janosik există o componentă mesianică.

Nu există îndoială că actualizările mitului lui Janosik au fost încurajate de situaţia culturală a Slovaciei, fără a mai vorbi de interesul pentru folclor în toată Europa. Acestea fiind spuse, mitul a jucat totuşi un rol considerabil, pentru că exista deja în toate conştiinţele naţionale, prin literatura populară. El a demonstrat întinderea importanţei sale în tradiţia populară, iar viziunile literare preromantice l-au aprofundat. Astfel, Janosik a fost simbolul vitejiei, eroismului, dar şi al înfrîngerii, simbolul libertăţii, dreptăţii sociale şi al sufletului slav. Romanticii au putut reaminti ideile conţinute în personajul lui Janosik, atribuindu-i noi semnificaţii. În viziunea lor artistică, el a devenit astfel simbolul revoluţiei, al luptei pentru drepturile naţionale şi sociale, al caracterului slovac.

Mitul lui Janosik, creat în felul acesta de romantici, nu şi-a jucat întotdeauna rolul primordial, care era acela al integrării. Cu toată evidenţa, astfel reiese din poemul lui Jan Botty, intitulat *Moartea lui Janosik*, sau din poemele lui Sam Chalupko. Opera acestor doi poeţi a funcţionat foarte bine asupra conştiinţelor colective, propagînd un model de acţiune. Expresivitatea naturală a mitului, care a luat naştere în modelele populare, adăugate la mecanismele vieţii literare, a jucat un rol şi aici, mai ales în opera lui Botty, care a fost publicată în două rînduri în timpul vieţii sale şi care a influenţat motouri, parafraze sau citări diverse, mai ales în literatura secolului al XX-lea. Să mai adăugăm că unele fragmente ale poemului său au fost complet desprinse de restul operei, folclorizate, şi au reintrat în patrimoniul naţional cu titlul de cîntece populare. Lucrurile s-au petrecut altfel cu poemul mesianic al lui Hodža, intitulat *Matora*, care reflectă foarte fidel schimbările de conştiinţă ale generaţiei romantice. Dar, dat fiind că acesta a fost respins de critica de atunci şi n-a fost publicat, nu a intrat în conştiinţele naţionale pînă astăzi.

În literatura ultimilor zece ani din secolul al XIX-lea, destinul mitului haiducului creat de romantici a suferit schimbări semnificative. Autorii literaturii profund artistice nu fac aluzie la eroul-brigand. Dacă te uiţi în arhive, anumite idei şi schiţe de opere ale unora dintre aceştia (de exemplu J. Gregor-Tajovski) s-au păstrat, dar n-au fost niciodată realizate, nici măcar parţial. Altele n-au ieşit din modelele populare, actualizînd astfel personajul lui Janosik ca purtător de cuvînt al drepturilor poporului (J. Záborsky, P. Orszag-Hviezdoslav). Literatura populară, totuşi, se foloseşte de el, regrupînd caracteristicile eroului popular, romantic şi romanesc: Janosik devine purtător de cuvînt al noii ideologii naţionale, care se bazează pe o colaborare cu Viena. Aceasta s-a născut dintr-o nouă prăbuşire a mişcării naţionale în Slovacia, după întărirea maghiarizării în anii şaptezeci. Slovacii, dezamăgiţi în speranţele lor de colaborare cu ungurii (astfel de speranţe se născuseră în anii şaizeci), au căutat din nou un sprijin pentru aspiraţiile lor naţionale în persoana "bunului împărat". Astfel, îl vedem pe Janosik luptînd alături de împărat pentru drepturile poporului şi naţiunii, împotriva insurgenţilor lui Rákóczi. Încă o dată, mitul celebrului haiduc este revelatorul personalităţilor şi dezbaterilor de idei din epocă. Farmecul eroului, brigand legendar care trăia în toate conştiinţele şi

care fusese înveşmîntat în costumul unui erou de romane de aventuri, putea într-o oarecare măsură să garanteze ideologia înscrisă în opere.

Întinderea semnificaţiilor conţinute în personajul lui Janosik este într-o evoluţie fără încetare, aceste semnificaţii înscriindu-se în procesul de transformări politice şi culturale ale secolului al XIX-lea. În personajul tîlharului legendar a fost conţinută întotdeauna expresia aspiraţiilor naţionale. Funcţiunea de integrare a mitului n-a slăbit niciodată: deşi copiată de literatura populară, a jucat mai ales un rol compensator.

Literatura populară a secolului al XIX-lea încheie o anumită etapă în procesul de transformare a mitului lui Janosik. Creat de literatura romantică, mitul funcţionează şi acţionează, înainte de orice, într-un cîmp elevat, copiat şi propagat după aceea de literatura populară, el mărind întinderea acţiunii în sfere sociale mai largi. Putem observa astfel un fenomen cunoscut: soarta miturilor romantice poloneze care, după o perioadă eroică, îşi schimbă statutul în comunicarea socială şi pierd mult din "charisma" lor (Kolbuszewski), dar lărgindu-şi cîmpul acţiunii lor sociale. Janosik, care, în timpul perioadei romantice, aparţinea în primul rînd elitelor, se lasă adoptat de mase.

Lansat de romantici, personajul celebrului brigand devine astfel un element indisociabil de cultura de masă în secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Textele populare se multiplică, totodată şi micile tablouri, decoraţiunile, figurinele şi chiar monumentele, dintre care cel mai important a fost înălţat în regiunea natală a lui Janosik însuşi, la Terchova, la porţile Vratna Dolinei.

Literatura populară, care n-a încetat de-a exista în perioada interbelică, a jucat un rol foarte mare în propagarea cunoştinţei curente a lui Janosik. Ea a creat un canon narativ, reluat după aceea în versiuni de mai multe ori modificate. Ea s-a constituit într-o veritabilă verigă a unui lanţ care perpetuează amintirea brigandului legendar, dar care i-a şi îmbogăţit portretul romantic cu noi semnificaţii. Ea a deschis calea altor transformări ale mitului, care i-au întărit vitalitatea în tradiţia slovacă naţională. Ea le-a permis şi altor terenuri culturale să şi-l asume. Pe baza fabulei populare istorice de la sfîrşitul secolului, *Jánošik* (1884) de Gustav Marsall-Petrovski, publicată în Statele Unite, J.-L. Siakel a realizat, în 1921, la iniţiativa slovacilor care rezidau în America, primul film, mut, consacrat lui Janosik.

Etapa înrădăcinării mitului în conştiinţa colectivă este încheiată. Modelul format de romantici, care au făcut din Janosik un erou naţional, şi de autorii literaturii populare, care-l înalţă pe eroul-brigand la rangul de erou al literaturii de capă şi spadă, a dominat conştiinţa populară în timpul secolului următor. Puţin cîte puţin, mitul lui Janosik, colportat într-un cîmp social din ce în ce mai mare, reluat de opere literare din ce în ce mai numeroase, ca şi de puneri în scenă teatrale şi cinematografice, de programe populare şi chiar de operă, s-a înrădăcinat din ce în ce mai adînc în conştiinţa colectivă şi a sfîrşit prin a se transforma în stereotip, atît de mult a fost el vulgarizat şi lipsit de semnificaţiile sale majore. Janosik este considerat ca reprezentantul naţiunii. Clişeul care incită a vedea în Janosik un erou care încarnează caracterul naţional a sfîrşit prin a crea expresia peiorativă lapidară şi curentă: "În fiecare slovac există un Janosik". Şi aici apare o altă problemă.

Este imposibil să nu menţionăm rolul preponderent jucat de lucrările lui Andrej Melicherčik, folcloristul slovac care a consacrat două cărţi cercetărilor tradiţiei lui Janosik. În aceste studii, scrise în anii '950, apare o mitologizare a tradiţiei lui Janosik, care prin forţa inerţiei s-a întărit în anii următori. În acord cu ideologia marxistă, această tradiţie a fost văzută prin prisma luptei de clasă, ceea ce implica frecvent o manipulare a textelor, interpretarea lor unilaterală, ba chiar marginalizarea lor. Aceste consideraţii au obţinut statutul de realităţi acceptate de toţi şi au "îngheţat" (Topolski) în deformarea lor, pînă şi în literatura critică şi în conştiinţa colectivă.

Primele tentative de rebeliune împotriva unei astfel de maniere de a vedea lucrurile, tentativele de de-mitologizare a personajului lui Janosik — luptător conştient de drepturile poporului —, ca şi cele ale de-eroizării sale, au apărut în anii '970 în literatura teatrală şi mai apar încă, din cînd în cînd, astăzi. Janosik a devenit chiar subiectul satirelor şi parodiilor (Králik, Feldek, Kočan). Acest fenomen corespunde tendinţelor similare care apar din ce în ce mai des în opinia publică, care, pe de o parte, reacţionează foarte violent la adoptarea lui Janosik de către polonezi şi, pe de altă parte, se distanţează prin raportare la imaginea eroului-brigand. Pentru a determina cu mai multă precizie starea actuală a conştiinţei colective, ar trebui totuşi studii noi şi complexe.

Joanna Goszczńska

Vitejii de altădată, eroii romanticilor români

Din toţi eroii romantici pe care Walter Reed îi trece în revistă în *Prolegomenele* cărţii sale, primul este cel care se impune tinerilor ca model: tinerii romantici se închină domnitorilor de altădată, încarnînd un ideal de vitejie şi onoare, "asemene lui Ştefan, principul Moldaviii, au unui Mihai, domnului Ungrovlahiei, cărora nu lipsea numai un Omer ca să fie înălţaţi preste toţi eroii", după vorbele lui Budai-Deleanu, poetul român care descoperă înainte de sfîrşitul secolului al XVIII-lea că eroii nu-şi datorează gloria postumă circumstanţelor istoriei, ci talentului istoricilor (*Opere*, I, 1974, p. 3).

Prima jumătate a secolului al XIX-lea este copleşită de un val de declaraţii de preţuire şi de interes pentru istorie. Aceasta nu e istoria clasicilor, pe care cronicarii o luau drept justificare a operei lor — *historia magistra vitae* —, ci istoria ţării, care vorbea sentimentelor lor: "Ce interes mare trebuie să aibă istoria naţională pentru noi, îmi place a crede că şi d-voastră o înţelegeţi ca şi mine. Ea ne arată întîmplările, faptele strămoşilor noştri, care, prin moştenire, sînt şi ale noastre. Inima mi se bate cînd aud rostind numele lui Alexandru cel Bun, lui Ştefan cel Mare, lui Mihai Viteazul; dar, domnilor mei, şi nu mă ruşinez a vă zice că aceşti bărbaţi, pentru mine, sînt mai mult decît Alexandru cel Mare, decît Anibal, decît Cezar" zice Kogălniceanu în *Cuvînt de deschiderea cursului de istorie naţională* la Academia din Iaşi, în 1843 (*Opere*, II, 1976, p. 389).

Încă înainte de 1830, poeţi ca Iancu Văcărescu şi Cârlova puneau în versuri melancolia ruinelor şi făceau apel la amintirea lor pentru a dovedi gloria trecută şi vitejia domnilor de odinioară, fără să-i numească totuşi. Prin 1836, Heliade Rădulescu utilizează aceeaşi temă pentru a pune în circulaţie numele cunoscute: în poezia sa dedicată Tîrgoviştei, vechea capitală a ţării, intitulată *O noapte pe ruinele Tîrgoviştii*, el evocă pe eroii ale căror fapte au marcat istoria ţării; printre ei, Radu Negru, miticul fondator al ţării, Mircea cel Bătrîn, învingătorul sultanului Murat, şi Mihai Viteazul, care a transformat Dunărea în mormînt al cotropitorilor otomani. Dar lanţul acestor eroi începe cu împăratul Traian, considerat — ca în cronici — drept primul descălecător al ţării:

Aci îmi stau de faţă eroii României,
Din Cîmpulung, din Argeş, din Iaşi, din Bucureşti,
De la Traian şi Negru, martiri ai vitejiei...

Un poet precum Grigore Alexandrescu pune şi el redeşteptarea naţiunii sub semnul modelelor istorice; excursia pe care o face în 1842 pe valea Oltului îl pune în faţa mormintelor şi a locurilor în care s-au bătut aceşti mari viteji de altădată, iar în viaţa lor, viaţă de "eroi ce mai-nainte mult zgomot au făcut" (în acest vers din *Trecutul. La mănăstirea Dealul* el face aluzie la Mihai Viteazul), el găseşte exemplul puternic destinat să unească năzuinţele tuturor contemporanilor:

şi dacă s-o-ntîmpla
Cu vremea, România s-ardice fruntea sa,
P-a Dîmboviţei vale oştiri de s-or ivi,
Ai luptelor cumplite părtaşi ei vor mai fi.

În 1844-1845, Heliade Rădulescu începe să lucreze la marele său poem epic dedicat lui Mihai Viteazul, *Mihaida*, care vede în acest domnitor — cel care realizează unirea temporară a celor trei ţări româneşti, în.1600 — un trimis al lui Dumnezeu; arhanghelul Gavriil îi apare în somn şi-i transmite mesajul divin care îi ordonă să-i distrugă pe necredincioşi: "A cerului decrete acum sînt cunoscute/ Lui Mihail cel Mare... În inima sa simte/ Decretele divine, şi braţul ş-a sa minte/ Capabile de faptă..." (*Mihaida*, I, 469-70, 484-6).

Poetului Dimitrie Bolintineanu îi e scumpă şi lui figura austeră şi glorioasă a lui Mihai Viteazul; el publică în 1844 un "cîntec popular" care ar fi fost contemporan cu eroul, dar care îi aparţine fără îndoială poetului:

El a zis la căpitani:
– Lanţul braţele ne strînge
Şi amar românul plînge
La picioare de tirani!

Din 1847 datează două din cele mai cunoscute balade ale lui Bolintineanu, *Cea de pe urmă noapte a lui Mihai Viteazul* şi *Mihai scăpînd stindardul*, prima construită în jurul ideii, prezente în toate cîntecele

revoluţionare de atunci din Balcani, că o viaţă în sclavie nu merită să fie trăită: "Ce e viaţa noastră în sclavie oare?" se întreabă Rhigas Velestinlis în celebrul său imn. Revoluţia, a cărei apropiere ridică tensiunea momentului, multiplică prezenţa figurii lui Mihai Viteazul în cîntecele şi proiectele literare ale vremii, mai ales în centrul unor proiecte dramatice care înfloresc sub impresia traducerilor şi reprezentărilor din Hugo, dar încercările — depăşind de obicei posibilităţile autorilor — sînt curînd avortate, cum s-a întîmplat cu proiectul lui Al. Odobescu de a scrie o dramă cu acest subiect, sau încercarea lui Heliade Rădulescu de a transforma poema sa neterminată într-o piesă în versuri, din care sînt tipărite cîteva pagini în 1848, chiar înainte de izbucnirea revoluţiei. Alte încercări vor reuşi însă şi vor marca epoca.

Cea mai importantă operă din toată această producţie care are în centru figura lui Mihai Viteazul este cea a lui N. Bălcescu, tînăr istoric aparţinînd noii şcoli, admirator al lui Michelet şi al lui Quinet, pentru care istoria şi literatura — sau documentul şi imaginaţia — sînt doar cele două faţete ale unui acelaşi demers îndreptat către căutarea adevărului. În octombrie 1847 el scria prietenului său Alecsandri pentru a-i anunţa că strînge documente pentru a scrie istoria acestui erou, pe care el îl numeşte "un poem istoric". Opera, lăsată neîncheiată în noiembrie 1852, la moartea sa pretimpurie (din care publicase un capitol încă din 1847, cel care avea să devină capitolul *Călugărenii*), este într-adevăr un poem în proză, un fel de roman documentat cu scrupulozitate, dar un roman în viziunea romantică a unui Hugo, în care eroul se detaşează ca un veritabil uriaş din mulţimea celorlalte personaje, duşmani şi aliaţi, ca o forţă a naturii sau ca un ales al lui Dumnezeu, înspăimîntîndu-şi duşmanii prin simpla sa apariţie. Pe cînd nu era încă decît ban al Craiovei, dar inspirînd teamă domnului prin popularitate şi faimă, el a fost atras în Capitală, capturat prin vicleşug şi condamnat la moarte. Iubit de popor pentru tăria sa de caracter şi pentru curajul său, de o constituţie fizică impresionantă şi de o stăpînire de sine ieşită din comun, figura sa îndeplineşte şi cerinţa ca eroul romantic să-şi manifeste superioritatea în public, precum într-o reprezentaţie în faţa unei mulţimi, şi anume ca un trimis divin care comunică un mesaj sau împlineşte un mandat[1].

[1] Walter Reed, *Meditations on the Hero. A Study of the Romantic Hero in Nineteenth-Century Fiction*, Yale University Press, 1974, p. 10.

Într-adevăr, cînd urcă pe eşafod el dă impresia că este un arhanghel pe care nimeni nu-l poate atinge fără a fi pedepsit: la vederea lui, zice autorul, călăul este înspăimîntat şi "cînd aţinteşte ochii asupra jertfei sale, cînd vede acel trup măreţ, acea căutătură sălbatică şi îngrozitoare, un tremur groaznic îl apucă, ridică satîrul, voieşte a izbi, dar mîna îi cade, puterile îi slăbesc, groaza îl stăpîneşte şi, trîntind la pămînt satîrul, fuge printre mulţimea adunată împrejur, strigînd în gura mare că el nu îndrăzneşte a ucide pe acest om" (III, p. 21).

Totul, de aci înainte, se desfăşoară în această perspectivă şi Mihai, ajuns domn cu năzuinţa de a-şi elibera ţara de turci, se dovedeşte a fi protejat de favoarea divină în tot ceea ce face, începînd cu bătălia de la Călugăreni, unde se ilustrează prin acte de bravură care îmbărbătează pe puţinii săi ostaşi: "Rădicînd ochii către cer, mărinimosul domn cheamă în agiutoru-i protecţia mîntuitoare a Dumnezeului armatelor, smulge o secure ostăşească de la un soldat, se aruncă în coloana vrăjmaşă ce-l amerinţă mai deaproape, doboară pe toţi cei ce încearcă a-i sta împotrivă, ajunge pe Caraiman-paşa, îi zboară capul, izbeşte şi pe alte capete de vrăjmaşi şi, făcînd minuni de vitejie, se întoarce la ai săi plin de trofee şi fără a fi rănit" (II, XVII), şi în general, fiecare faptă a sa se aşează imediat într-o perspectivă mitică, singura care i se potriveşte: "Mihai, precum odinioară semizeii cîntaţi de nemuritorul Omir, alerga într-o parte şi într-alta prin tabăra turcească, căutînd pe Sinan...". În focul luptei, el este întovărăşit pretutindeni de doi cerbi îmblînziţi, neatinşi de proiectile (moartea unuia din ei, mai tîrziu, prevesteşte căderea eroului), o cometă strălucitoare se arată deasupra taberei ca semn al victoriei care-i aştepta; turcii, orbiţi de frică, îi facilitează victoria uitînd să distrugă podurile în urma lor; Bălcescu recurge la un citat din poezia lui Alexandrescu pentru a reprezenta această teamă aproape supranaturală, potrivit căreia noaptea, cînd un cal sforăie în somn, turcii spun că "el a văzut umbra aceea îngrozitoare/ A lui Mihai Viteazul, asupră-le viind". (*Odă la oştirea română*).

Preocuparea pentru istoria ţării şi veneraţia pentru marile ei figuri, reculul puterii otomane şi înmulţirea mişcărilor de independenţă în Balcani, creează cadrul favorabil pentru constituirea unei mitologii naţionale, esenţialmente romantică, de sorginte livrescă în mare parte. Aşa se va crea treptat un destul de larg repertoriu de legende care

ilustrează istoria ţării, povestind gloria de odinioară şi faptele de vitejie care trebuiau să trezească mîndria naţională.

Gh. Asachi este probabil primul scriitor care contribuie cu intenţie la constituirea unei asemenea mitologii. El datorează probabil această idee nu numai modelelor pe care le cunoaşte în perioada studiilor sale de artă la Roma, dar şi poeţilor polonezi — Mickiewicz în primul rînd — pe care-i cunoaşte în anii tinereţii sale petrecută la Lemberg şi pe care îi imită în cîteva balade unde prelucrează tradiţii populare. Tot el este cel care scrie şi reprezintă în 1837, la Iaşi, o piesă inspirată din istoria Moldovei din secolul al XVI-lea, reprezentaţie căreia "Albina" din 11 septembrie, acelaşi an, îi elogiază montarea şi "adevăratele costume ale strămoşilor noştri"; piesa, care "ca prin farmec a adus înaintea ochilor o istorie de acum trei veacuri, a pătruns inimile spectatorilor de sentimente nobile". Publicul răspundea deci mesajelor sale şi, de prin 1839-1840, el începe o acţiune programatică de creare şi difuzare a unor elemente constitutive din acea mitologie naţională a cărei absenţă o resimţea dureros, folosind tradiţii populare, legende istorice, fragmente din cronici, totul brodat pe un fundal romantic destul de asemănător cu viziunile lui Victor Hugo din *La Légende des siècles*. Asachi urmăreşte înainte de orice o acţiune cu efect pedagogic: el nu versifică doar aceste legende, ci le şi ilustrează, pictînd sau punînd să fie gravate imaginile cheie ale acestor texte, şi imprimîndu-le împreună în mici broşuri ieftine, destinate cercurilor largi; aşa a publicat poema sa *Ştefan cel Mare înaintea Cetăţii Neamţului*, care glorifică figura marelui domn moldovean, şi el celebru mai ales pentru vitejia sa în luptă şi pentru patriotism.

Şi Costache Negruzzi publică în 1837 un poem care se inspiră dintr-un episod petrecut în timpul domniei lui Ştefan cel Mare, o bătălie în timpul căreia calul domnitorului este ucis; cu ajutorul unui boiernaş, care-i oferă calul său şi-l ajută să încalece, domnul revine în luptă şi cîştigă bătălia (*Aprodul Purice*, 1837). Poemul nu este un simplu episod epic, ci un mesaj adresat contemporanilor, care l-au înţeles, iar Vasile Alecsandri, contemporanul scriitorului, semnalează faptul într-o prefaţă pe care o scrie mulţi ani mai tîrziu la o ediţie a operelor prietenului său: "C. Negruzzi avu nobila dorinţă de a deştepta simţul naţional prin poemul istoric *Aprodul Purice*... lui îi plăcea să puie în faţa tronului imagina sublimă a lui Ştefan, ca un contrast amar; îi plăcea să arăte

boierilor degeneraţi din timpul său cum erau acei de pe timpurile vitejiei, care, în loc de a trăi în trîndăvie, ştiau să moară cu sabia în mînă pentru apărarea ţării. *Aprodul Purice* a fost o palmă dată de trecutul glorios prezentului mişelit"[2]. Toate aceste texte literare transmit un mesaj politic foarte simplu şi uşor de înţeles pentru contemporani: apelul la marile figuri ale trecutului face mai concretă şi mai uşor de asimilat ideea naţională.

Figura viteazului războinic domină astfel ierarhia valorilor umane şi prin intermediul ei se pot introduce şi idei novatoare, revoluţionare aproape faţă de gîndirea tradiţională, cum ar fi aceea a acceptării sau chiar a superiorităţii valorii individuale în faţa celei moştenite, indiferent de origine, apartenenţa la alt grup etc., de pildă a capacităţii unui ţigan de a se ridica pînă la cele mai înalte demnităţi prin merite proprii: B.P. Hasdeu publică în 1867 cunoscuta sa dramă istorică în care Răzvan, rob eliberat născut dintr-o mamă româncă şi un tată ţigan, ajunge — prin intermediul unei strălucite cariere militare — pînă la tronul Moldovei. Istoria acestui domn enigmatic, care a domnit într-adevăr în Moldova cîteva luni în 1595, fusese scoasă la iveală de N. Bălcescu încă din perioada elaborării monografiei sale despre Mihai Viteazul şi trimisă spre publicare revistei "România literară", al cărei prim număr, în 1852, a fost interzis de cenzură tocmai din cauza acestui text şi a implicitei nesocotiri a unui tabu social încă puternic.

Acest model istoric se impune cu repeziciune şi recursul la simbolistica figurilor istorice nu întîrzie a se generaliza, nu doar în literatură, ci şi în artele plastice şi în viaţa politică, în discursul, gesturile şi acţiunile oamenilor politici, care sînt imediat reflectate în presa timpului. Cînd Gh. Bibescu, urcat de curînd pe tronul Ţării Româneşti, întreprinde în 1844 un lung turneu prin ţară pentru a intra în contact direct cu oamenii şi a-şi demonstra deschiderea democratică, el evocă în fiecare localitate vizitată figura istorică a locului cea mai cunoscută. Retorica discursului său valorifică figura acestor înaintaşi în calitatea lor de eroi fondatori, figura lor păstrează numele şi contururile personajului istoric cunoscut, dar care se îmbogăţeşte cu calităţile unui erou romantic, lăsînd în umbră — cînd e nevoie — trăsăturile persona-

[2] V. Alecsandri, *Introducere* la C.Negruzzi, *Scrieri*, vol. I, Bucureşti, 1872, p. XXXIX-XL.

julul real: ajuns la Tîrgovişte, vechea capitală voievodală a ţării, cronicarul oficial al acestei călătorii menţionează ruinele palatului domnesc, "tristă şi năpustită rămăşiţă din monumentele slavei strămoşeşti", pe care domnul a poruncit să le repare "ca să scape din ghearile vremii şi să slujască de pomenire mîngîitoare pentru ţărîna vitejilor ce le-au întemeiat şi de îndemn puternic urmaşilor ca să-şi aducă aminte ceea ce au fost şi ceea ce pot fi". În atmosfera astfel pregătită, gestul deliberat al domnitorului urmează în chip firesc: " M.S. s-a închinat la sfintele icoane şi, întorcîndu-să, a zărit smerita piatră ce acopere capul lui Mihai Vodă Viteazul, a încrucişat mîinele la piept, a privit-o un minut cu întristare şi suspin, apoi, simţindu-se pătruns de un fior care este privileghiu dumnezeiesc numai al sufletelor celor mari, a îngenuncheat cu ochii plini de lacrămi şi a sărutat-o oftînd". Era desigur o bună ocazie pentru gazetarul martor — probabil Simion Marcovici — de a evoca personalitatea şi gloria lui Mihai, într-o manieră similară celei pe care o va utiliza peste puţin şi Bălcescu: "Tu ai fost mai cu osebire podoaba şi fala Românііі! Patria era acoperită de negura apăsării, fiinţa ei să amerinţa a fi prada pieirei", dar personalitatea lui puternică mobilizează energiile şi ţara se ridică: "La glasul tău, tot românul s-a făcut erou. Numele tău însufla groaza pretutindenea. Răsăritul şi Apusul s-au cutremurat de iscusinţa minţii tale, de nepilduita ta vitejie şi mărimea sufletului tău şi de colosalele tale întreprinderi" ("Vestitorul românesc", nr. 68, marţi 29 august 1844, p. 269-270).

La Cîmpulung, oraş mai vechi decît Tîrgovişte, unde legenda a localizat prima capitală a ţării după "descălecare", cronicarul oficial împinge discursul istoric mai înapoi şi urcă pînă în vremurile legendarului Radu Negru, pacificator şi apărător al ordinii pe cînd Europa apuseană — idee care se va regăsi peste un deceniu sau două la Heliade Rădulescu, semn că se bucura de simpatie populară, dacă nu şi de temei documentar — se zbătea încă în barbarie: "Iată oraşul Cîmpulung, unde a descălicat cel întîi domn român, Radu Negru Basarab. Sărutare, părinte al statului Românііі! Pe cînd Europa era turburată de năvălirea barbarilor, pe cînd cele mai bătrîne împărăţii se dezmădula, pe cînd luminile, această comoară nepreţuită a înţelegerii omeneşti, se cutrupiseră de întunerecul cel mai adînc, tu te luptai cu iroică virtute a aduna rîsipitele rămăşiţe ale coloniilor romane şi a le da fiinţă politică, întocmindu-le în stat" etc. ("Vestitorul românesc", nr. 69, sîmbătă 2 sept. 1844, p. 274).

Simion Marcovici, cel care se ascunde probabil sub iniţiale pentru a relata călătoria domnului, îşi pune şi în versuri reportajele sale: cîteva săptămîni după încheierea acestor vizite, el publică o odă dedicată tocmai acestui moment, al întîlnirii domnitorului Bibescu cu marele său înaintaş. Purtînd un titlu "sensibil", care scoate în vedetă gestul său simbolic (*O lacrămă de prinţ pe mormîntul lui Mihai Viteazul*), poemul recheamă la viaţă umbrele războinicilor de odinioară: "În preajma lui se-nşiră în umbre colosale/ Vitejii cari ţara cu braţu-au apărat./ Mihai Viteazu-i capul..." etc. Şi tot prolificul Marcovici — profesor de retorică la Sf. Sava — este cel care extrage din acelaşi gest şi materia unei meditaţii în proză, *Asupra ţărînei lui Mihai*, pe care o publică de această dată în "Foaia pentru minte" de la Braşov. Toată această campanie a domnului nu rămîne fără ecouri mai îndepărtate, iar "un abonat" din Transilvania publică şi el un comentariu asupra evenimentului în aceeaşi gazetă. Peste cîţiva ani, cu ocazia revoluţiei de la 1848, numele lui Mihai Viteazul serveşte ca simbol pentru democraţi şi este invocat frecvent în discursurile oamenilor politici, începînd chiar cu data de 11 iunie: de profesorul N. Suţu, la Focşani, de profesorul Pretorian la Piteşti etc. (cf. "Pruncul român", nr. 8, 1848).

Toată lumea înţelegea semnificaţia acestor gesturi demonstrative, prietenii ca şi adversarii noilor tendinţe. O broşură apărută la Bruxelles în 1847 şi îndreptată împotriva lui Bibescu denunţă cultul acestuia pentru predecesorul său doar în scopul — spune pamfletul — de a cîştiga simpatia tineretului liberal: nu numai că "il commença par faire élever un monument à la mémoire d'un ancien Hospodar, connu dans les légendes populaires sous le nom de Michel le Brave...", dar chiar "il se fit faire pour son installation des habits de cérémonie... qui ont la prétention de représenter ce héros modèle; tableau d'ailleurs peint quelques siècles après la mort du grand homme en question... C'est avec ce costume que le hospodar, qui cherche toutes les occasions pour inspirer à la jeunesse l'idée d'une nation incomprise, reçoit, les jours de cérémonie". Şi fantezia lui ajunse "jusqu'à se faire lithographier dans cette tenue fantastique", raportează indignat autorul anonim, care atestă totuşi că "il s'est trouvé des dupes pour applaudir aux sentiments patriotiques du chef de l'état" etc.[3]

[3] *La Principauté de Valachie sous le Hospodar Bibesko*, par B.A., Bruxelles, 1847, p. 123.

Mihai Viteazul era de altfel subiect de tablouri istorice încă din 1830, cînd tînărul pictor român Constantin Lecca anunţa că e pe cale de a termina un tablou avînd ca temă "moartea lui Mihai Viteazul". În 1836 el este pictat şi de pictorul Wallenstein, profesor la Academia de Artă, acelaşi care în 1845 va pune la licitaţie tabloul său intitulat *Bătălia de la Călugăreni*. Tot în 1845, un doctor Meyer dăruia şcolii de la Sfîntul Sava o pictură descoperită la Sibiu care, şi ea, îl reprezenta pe Mihai Viteazul. Prestigiul său este redescoperit şi de presa străină, iar un artcol al lui H. Desprez din ianuarie 1848, *La Moldo-Valachie et le mouvement roumain* din cunoscuta "Revue des Deux Mondes", recunoaşte valoarea luptătorilor români, "au XVe siècle sous Mircea Ier et Etienne le Grand, au XVIe siècle sous Radu, au XVIIe sous Michel le Brave..."

Tot ceea ce privea acum trecutul se bucura de o favoare specială şi evoca ideea naţională, ideea de "popor"; aşa a ajuns căciula ţărănească, de blană, să fie purtată de tinerii liberali din Moldova şi să reprezinte simbolul opoziţiei faţă de regimul corupt şi nepopular al lui Mihai Sturdza, după cum ne informează amintirile prinţului N. Suţu: "Un petit noyau de cette espèce de patriotes crut faire acte de civisme en s'affublant de bonnets en peau d'agneau, tirant leur origine de l'ancien costume moldave. Cette coiffure est encore utilisée par nos paysans montagnards... Associée au costume européen, elle ne manque pas de se faire remarquer par son étrangeté. Le prince n'y fit attention que lorsque la mode avait commencé à prendre une certaine extension et à devenir une emblème".

Dar nu numai portretele domnitorilor victorioşi în războaie se bucurau de atenţia pictorilor şi publicului; pictorul Lecca, menţionat deja, anunţa în 1830 că în timpul celor trei luni, cît a durat excursia sa prin ţară, "a pictat toate ruinele românilor pe care le-a vizitat" (în "Curierul românesc", II, 1830, p. 224). În Moldova, Asachi publică descrierea altor scene legendare luate ca subiect pentru gravuri admirate public, datorate artistului italian Schiavoni: încoronarea lui Alexandru cel Bun, Dochia urmărită de Traian, învingătorul lui Decebal etc. El deschide calea reconstituirilor istorice, cărora Gh. Bibescu le dă o atenţie specială, făcînd ca primirea domnului moldovean Mihai Sturdza la Galaţi, în 1846, să fie salutată de o sută de şcolari îmbrăcaţi "ca arcaşii din tabloul reprezentînd pe Ştefan cel Mare înaintea Cetăţii Neamţului".

Desigur, românii nu sînt singurii care — la începutul epocii moderne — şi-au recuperat şi elogiat istoria, făcîndu-şi adevăraţi eroi romantici din vitejii domnitori de odinioară. Coincidenţa valului romantic cu epoca de fondare a instituţiilor naţionale moderne a făcut ca aceşti eroi ai istoriei naţionalwe să capete un relief special; ei şi faptele lor de vitejie capătă o coloratură natural romantică, iar posteritatea va fi marcată de această suprapunere, aşa cum o arată supravieţuirea tenace a miturilor născute atunci, a personajelor emblematice, a simbolurilor respective, în literatură, dar şi în mentalitatea comună a generaţiilor.

Mircea Anghelescu[1]

MIHAI EMINESCU (1850-1889), UN MIT CULTURAL

"Poet naţional", "cel mai mare poet al literaturii române", rînd pe rînd "geniu" şi "Cristos al românilor"... Sîntem obligaţi să constatăm că, de mai bine de un secol, deja, în discursurile noastre (fie ele literare, mediatice, politice, rituale etc.), figura lui Eminescu se construieşte din clişee, unele mai rezistente decît altele. Este o întreagă neliniştе expresivă care se traduce în astfel de clişee, semnalînd indicibilul locului ocupat de Eminescu în cultura română, ca şi dificultatea de a fixa acest loc.

Obiect al unei mitizări tenace, neîntrerupte, din anul morţii sale, 1889, cultul lui Eminescu depăşeşte de mult limitele unui "cult al scriitorului". Dacă, la începutul acestui proces, ca pretutindeni în Europa, şi în spaţiul românesc există o conexiune "între cultul popular şi de stat al marelui scriitor naţional şi emergenţa unei istorii literare", trebuie să constatăm că, foarte repede (practic, la începutul secolului al XX-lea), cultul scriitorului naţional devine "mai mult decît o formă particulară a cultului marilor bărbaţi sau a procesului de constituire a unei memorii naţionale. În el se investesc mize politice, con-

[1] Varianta românească a studiului îi aparţine autorului [n.trad.].

flicte partizane, compromisuri unanimiste..." (Goulemot, *Walter*, 1997, p. 380). Ca *figură* — sau, mai bine-zis, ca şi *construcţie — identitară* a unei întregi culturi naţionale, Eminescu se vede transformat într-un fenomen depăşind cu mult aria studiilor literare propriu-zise.

Eminescu capătă un statut special — de construct identitar — tocmai pentru că figura lui încarnează două din aceste componente: autohtonismul (Boia, 1997, p. 50) şi mesianismul. După cum remarcă acelaşi autor, "La români, mitul eroului providenţial tinde să se identifice cu mitul unităţii naţionale în jurul personajului salvator, trăsătură a conştiinţei istorice şi politice româneşti extrem de relevantă pentru tot ce a urmat în privinţa raporturilor naţiune-conducător" (Boia, 1997, p. 257). Culme de nezdruncinat a canonului, Eminescu primeşte — prin această poziţie — o dimensiune suplimentară. Pentru că, dacă Eminescu este POETUL NAŢIONAL al românilor, foarte repede, în percepţia modelului, atributul de "naţional" devine mai important decît numele de "poet", ceea ce înseamnă că el trebuie să întrupeze o imagine pe care românii (ca naţiune) vor să o dea despre ei înşişi — sau pe care o oferă fără să vrea. Eminescu ajunge să exprime "valorile de la care se reclamă grupul şi lumea la care acesta aspiră" (Tartakowski, 1994, p. 48).

Invocat de mass-media, întărit cu ocazia comemorărilor, mitul se regăseşte într-un constant proces de (re)apropriere, care îi transformă conţinutul, cu fiecare nouă luare în posesie. Prezentificarea mitului se face prin intermediul unor rituri.

Riturile comemorării, aşa cum sînt ele înregistrate de presa scrisă, ni s-au părut a oferi suportul pentru o discuţie a respectivelor strategii, pe care vom încerca să le clasificăm. Ziarele, de la gazeta de partid (comunist), ca loc al manifestării, prin excelenţă, a discursului oficial, la revista literară (unde discursul alternativ şi cel oficial se confruntau adesea "în cîmp deschis", pentru cine ştia să citească), oferă cea mai vie mărturie a fenomenului: nu numai că articolele lor participă la comemorarea poetului naţional, dar punerea în pagină şi structura sumarelor lor este în sine imaginea gesturilor obligate ale unui ritual, aşa cum o doreau *mythmaker*-ii. Ca regulă generală, vom observa că ritualul (de obicei, comemorarea morţii sau aniversarea naşterii poetului) este mai puternic (prin fast, proporţii etc.) în perioadele în care discursul oficial se simte nesigur, ameninţat

sau în criză de legitimitate. Asemeni tuturor riturilor politice, şi acesta avea să traducă, în 1950, anul centenarului naşterii "poetului naţional", un sentiment de insecuritate al societăţii (Rivière, 1988, p. 16), o insecuritate cu două feţe — pentru că ea este resimţită atît de puterea politică instalată (care îşi teme propria legitimitate şi încearcă să îşi aproprieze sensurile identitare), cît şi de cei ce înţelegeau să reziste — prin intermediul comemorării aceleiaşi figuri identitare — sensurilor impuse de cultura oficială.

În România abia instalatei dictaturi comuniste (în anii '50), strategii culturii oficiale îşi dau seama că pot impune mai uşor noul discurs ideologic apelînd nu la argumente raţionale, ci la resorturile subconştientului colectiv, ale gîndirii mitice pe care — explicit — o condamnau, punînd sub interdicţie, spre pildă, retorica, ritualul şi mitologia creştină (dar utilizarea imaginarului, arhetipurilor, limbajului şi ceremonialului creştin, oficial interzis şi/sau refulat, este comună tuturor religiilor politice europene moderne; vezi în acest sens Sironneau, 1982). Astfel că lui Eminescu îi este dat să fie, într-un mod ambiguu, în acelaşi timp, nume emblematic al spiritualităţii româneşti autentice, supusă agresiunilor noii ideologii, şi "cal troian" exploatat în strategiile impunerii acesteia din urmă. Situaţia reprezintă una dintre numeroasele ilustrări ale gesturilor ambigue ale puterii faţă de modelele culturii alternative, ca şi complexitatea fenomenului de rezistenţă al unei spiritualităţi naţionale în perioadele de criză.

Mircea Eliade propune o viziune analogă asupra fenomenului aproprierii ritualice de către putere a poetului naţional în anul 1950, identificînd, într-un articol publicat în exil, în aşteptarea sărbătoririi centenarului naşterii lui Eminescu, în gesturile noilor guvernanţi, care pregăteau aniversarea, o înfrîngere şi o inteligentă repliere (dar *in extremis*): "Neavînd cum să-l suprime din conştiinţa neamului românesc, ocupantul şi uneltele lui pregătesc lui Mihai Eminescu o comemorare triumfală. Evident, răstălmăcindu-i opera poetică şi suprimîndu-i întreaga operă politică. /.../ Dar toate acestea sînt secundare. Important este faptul că ocupantul e *silit* să-l comemoreze pe Eminescu şi încearcă să-l prezinte ca «un mare poet progresist». /.../ se încearcă suprimarea identităţii noastre spirituale şi abolirea istoriei noastre. Este, deci, încă un atentat la «nemurirea» noastră. Dar, după cîte ştim, /.../ niciodată n-a putut fi «ucis» un mare poet în conştiinţa neamului care

l-a zămislit. Şi nici măcar pervertit. Să ascultăm, deci, fără teamă, elogiul pe care-l va rosti adîncul cunoscător al geniului românesc, dl. Chişinevschi" (Eliade, 1992, p. 58).

Aproprieri ale unei tradiţii consacrate de mai bine de o jumătate de veac în cultura română, comemorările lui Eminescu din timpul perioadei comuniste trădau de asemenea nevoia de legitimitate, căutarea rădăcinilor naţionale pentru socialismul după model sovietic — căutare cu atît mai înfocată cu cît aceste rădăcini nu existau. Eminescu devine, în acest joc al puterii, o tradiţie de reinventat prin loviturile de forţă ale directivelor oficiale. Întreg procesul pe care conducătorii culturii române îl numesc, în anii 1950, "moştenirea clasicilor" (scriitori printre care figurau, la loc de cinste, cei al ultimei jumătăţi a secolului al XIX-lea — Eminescu, Caragiale, Creangă, Slavici) face parte din ansamblul acestui fenomen de apropriere-legitimare-manipulare a unui trecut cultural cu valoare identitară.

Materialul ilustrativ pentru succesivele manipulări ale mitului eminescian este enorm. Am ales să focalizăm analiza asupra unor momente "privilegiate": este vorba despre riturile "montate" în anii 1950 (aniversarea centenarului naşterii poetului), 1989 (comemorarea unui veac de la moartea sa) şi — pentru a demonstra persistenţa strategiilor în alte discursuri ideologice — am ales şi cîteva exemple din presa scrisă a ultimilor ani, 1990-1997. În mod deliberat, am ales să discutăm, pe cît posibil, texte circumstanţiale, mediatice, scrise "la zi", sub impresia vie a evenimentului, texte din afara sferei discursului ştiinţific (contaminarea lor reciprocă este un alt caz de studiat): articole aniversare, declaraţii, interviuri, mărturii, poeme ocazionale, editoriale, prefeţe ale unor ediţii populare (învăţînd publicul cum să îl citească pe Eminescu). Prin retorica lor, în primul rînd, toate aceste texte ţin de resortul mitologicului; limbajul lor este codificat în sens barthesian (un limbaj codificat, cu semantică întortocheată sau chiar absentă, serveşte de acoperire realităţii faptelor): "adică /*acolo*/ cuvintele n-au nici un raport sau sînt de sens contrar conţinutului lor. E o scriitură ce s-ar putea numi cosmetică pentru că vizează să acopere faptele cu zgomotul unui limbaj. /.../ Căci scopul însuşi al miturilor este de a imobiliza lumea: trebuie ca miturile să sugereze şi să mimeze o economie universală care a fixat odată pentru totdeauna ierarhia posesiunilor, /.../ care vrea ca toţi oamenii să se recunoască în această

imagine eternă şi totuşi datată, construită despre ei cîndva ca şi cum ar fi trebuit să dureze în veci" (Barthes, 1957, p. 41, 43). Strategia fundamentală a unor atari texte — în slujba căreia retorica "limbajului de lemn" se aşează cea dintîi — vizează consacrarea unei situaţii de fapt, instituirea unei anumite ordini valorice (şi politice), sub numele lui Eminescu, dar în termenii ideologiei dorite.

Dacă parcurgem sumarul numărului dedicat de "România literară" centenarului morţii poetului, din iunie 1989 (an XXII, nr. 24, 15 iunie 1989), vom observa că el ne oferă, destul de fidel, spectacolul ritului comemorativ, încremenit de relatarea lui textuală. Participanţii la rit reprezintă categorii bine definite ale structurilor politice şi sociale; prezenţa lor sugera unanimitatea, dar într-o organizare ale cărei ierarhii stricte sînt evidente în ordinea dispunerii semnăturilor. De altfel, orice ritual se întemeiază pe un act de instituire mitologică. Textele se construiesc pornind de la *topoi* precum: tînărul zeu sau poetul beatificat (Radu Boureanu), modelul exemplar (Petre Sălcudeanu, Leopoldina Bălănuţă, Paul Anghel), caracterul original şi etern al figurii (Vasile Băran, Toth Istvan), reprezentativitatea naţională (Adrian Păunescu, Eugen Simion, Tiberiu Utan), valoarea universală (Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Sauro Albisani, Gh.I. Florescu). În sfîrşit, iconografia vine să susţină aceşti *topoi*, prezentînd, alăturate, portretele lui Eminescu şi al lui Ceauşescu şi preferînd, în paginile din interiorul revistei, figura poetului tînăr (cu trăsături angelice).

Încă şi mai grăitor, simpozionul omagial repetă această structură rituală, servind aproprierii poetului naţional de către ideologia comunistă: într-o limbă de lemn, caracterizată de hipertrofia grupului nominal, de atrofia verbelor şi de adjectivări excesive, vorbesc despre importanţa lui Eminescu reprezentanţii Partidului (Suzana Gîdea, preşedinta Consiliului Culturii şi Educaţiei Socialiste), ai Uniunii Scriitorilor (preşedintele, D.R. Popescu), ai ştiinţei — de fapt, ai ideologiei "marxismului ştiinţific" (Dumitru Ghişe, preşedinte al Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice), universitarii (Ion Dodu Bălan, Constantin Ciopraga şi Eugen Todoran), reprezentanţii minorităţilor (Hajdu Győző) şi un poet contemporan (Cezar Baltag). Rezumatele comunicărilor prezentate vorbesc mult mai mult despre perechea dictatorială şi despre fericirile României comuniste decît despre poetul comemorat.

Dacă clişeele acestui discurs apologetic pot să se schimbe, mecanismul lor fundamental rămîne acela al alăturării (mai mult sau mai puţin justificate logic) a lui Eminescu şi a unui termen secund, marcat ideologic. Iată, doar, exemplul telegramei (gen obligatoriu al discursului oficial) adresate lui N. Ceauşescu de participanţii la simpozion: "Punînd în lumină înalta valoare naţională şi universală a creaţiei eminesciene, comunicările prezentate au reliefat, în acelaşi timp, semnificaţiile majore ale generoasei politici culturale a partidului şi statului nostru /.../ lucrările /.../ au evidenţiat cu putere hotărîrea fermă a oamenilor de cultură şi artă ca, asemenea întregului nostru popor, strîns uniţi în jurul partidului..." ("România literară", an XXII, nr. 24, 15 iunie 1989).

Dacă putem presupune că epoca acestei ideologii tocmai s-a încheiat o dată cu căderea comunismului, iată, în schimb, limbajul editorialului "României literare" din 18 ianuarie 1990 (deci, după şapte luni şi... o dictatură mai puţin): "desfăşurată într-o atmosferă de emoţie adîncă, purificatoare, ceremonia s-a transformat într-un prinos recuperator, adus nu numai celui mai mare poet român, dar şi celei mai ilustre victime a cenzurii ultimelor decenii, prinos în care spiritul eminescian şi spiritul de sacrificiu al eroilor tineri au fost aşezate alături şi acoperite de lacrimă. /.../ astfel, ziua lui Eminescu, cea mai curată zi a neamului românesc, a fost investită cu solemnitatea despărţirii de coşmar" ("România literară", an XXIII, nr. 3, 1990). Regăsim aici, sub semnul lui Eminescu, obsesiile rapid născute ale societăţii româneşti postrevoluţionare: purificarea, recuperarea, victimizarea, cenzura, sacrificiul eroilor tineri, despărţirea de trecut. Mai sincer decît s-ar fi dorit el însuşi, editorialistul anonim al revistei simte, corect, noul spirit şi noile valori care veneau să le înlocuiască, împlinind gesturi ştiute deja, pe cele existente în matricea semantică a constructului identitar numit "Eminescu".

În mulţimea clişeelor şi strategiilor discursului apologetic, se impune realizarea unei tipologii; ea este revelatorie pentru constanţa soluţiilor şi pentru simplitatea lor.

Mai întîi, *apropierea*. "Eminescu e al nostru", se spune. Rostită aşa, victorios, propoziţia ar trebui să îngrijoreze. Important este, de fapt, *cine* se grupează sub această persoană întîi plural. La 1950, "noi" însemna o clasă socială, muncitorimea revoluţionară, al cărei destin se regăsea, emblematic, în destinul poetului naţional. Este ideea cea

mai frecventă a poemelor ocazionale dedicate lui la 1950: "Al nostru eşti, tovarăşe Mihai!", enunţa Corneliu Leu, de exemplu, în poemul său *Gînd nou*. "Al nostru" mai înseamnă, încă, la 1950, şi "al Uniunii Sovietice", căci delegatul scriitorilor sovietici la manifestările aniversare din acel an va declara, explicit: "Eminescu nu poate rămîne străin altor popoare şi în primul rînd popoarelor Uniunii Sovietice" ("Scînteia", an XIX, nr. 1633, 1950).

Pe măsură ce ne apropiem de 1989, în timpul dictaturii ceauşiste, "al nostru" se colorează naţional(ist): Eminescu este elogiat ca exponent al unei naţiuni (fără clase); interpretările culturii oficiale deformează subtil — şi esenţial — sugestii mai vechi ale eminescologiei privind caracterul reprezentativ al poetului naţional pentru spiritualitatea românească. Ideea se regăseşte în manualele şcolare.

După 1989, Eminescu "al nostru" aparţine, cum era de aşteptat, tinerilor revoluţionari, Pieţei Universităţii din Bucureşti: "Cu asemenea gînduri — sau cu asemenea sentimente — vor fi aşezat tinerii care îşi revendicau Revoluţia furată chipul lui Eminescu la Balconul Universităţii" (V. Bârsan, "22", nr. 7, 1991).

În al doilea rînd, *corectarea*. Cu gesturi demonstrative de superioritate, fiecare epocă de criză a culturii române descoperă "erori" ale lui Eminescu şi le "corectează". Înainte şi după 1989, erorile sînt puse tot pe seama influenţei nefaste a epocii, într-un neo-gherism înduioşător, dacă nu ar fi totodată periculos. În esenţă, "corectarea" nu este şi nici nu se vrea un act critic, ci unul minimalizant (care apropie în chip paradoxal figura identitară de adoratorii ei). Pentru Ion Vitner, "Eminescu este deci un om care urăşte sincer inechitatea socială, dar care, în loc să-şi găsească drumul firesc către revoluţie socială, a făcut drum întors către reacţiune şi conservatorism, sub imperiul conştiinţei de clasă, mult mai puternice, a moşierimii". Maria Banuş propune iertarea lui, cu înflăcărare, conform strategiei aproprierii: Eminescu "e al nostru, chiar dacă n-a văzut pînă la capăt drumul drept şi singurul care putea duce la izbăvirea poporului de exploatare: drumul proletariatului revoluţionar" ("Scînteia", an XIX, nr. 1634, 1950).

Lipsit de viziune revoluţionară justă — în 1950 —, Eminescu se face vinovat, mai apoi, de antisemitism, iar acuzele se înteţesc cu precădere din anii '970 încoace (din intervenţiile lui Jean Ancel şi Moses Rosen semnalăm interviul acestuia din urmă, apărut în "Tribuna",

nr. 6/1990, cu o axă logică simptomatică: "Eminescu n-a fost fascist, el n-a ştiut ce este fascism, dar ce scrie el acolo e fascism. /.../ otrava aceasta a dus la şase milioane de morţi"), vinovat de xenofobie şi antidemocraţie — şi aceasta pînă în zilele noastre. Nu mai terminăm să-l corectăm şi această formă ascunsă de culpabilizare reconfortează, fără nici o îndoială, prin sentimentul de superioritate pe care-l adăposteşte.

În al treilea rînd, *victimizarea*. "Cea mai ilustră victimă a cenzurii ultimelor decenii" este, în 1990, un clişeu cu veche utilizare despre Eminescu şi el vizează, de fapt, acuzarea cenzorilor vinovaţi. Condamnîndu-i pe ei, discursul (nou) oficial îşi asumă rolul de a restabili adevărul. Piesa e aceeaşi, măştile sînt diferite, dar previzibile: pentru perioada comunismului totalitar, Eminescu era o victimă a burgheziei (care l-a ucis şi l-a cenzurat) şi se cerea imperativ restabilirea imaginii lui adevărate ("opera marelui poet este redată azi poporului pe care l-a iubit atît de mult. Luînd contact cu opera lui Mihai Eminescu îţi poţi da seama de diferenţa colosală care există între chipul real al poetului şi cel pe care istoriografia şi critica fostelor clase burghezo-moşiereşti stăpînitoare au încercat să-l impună conştiinţei maselor..." (Maria Banuş, *Natura şi iubirea în poezia lui Eminescu*, în "Scînteia", an XIX, nr. 1626, 1950).

După 1989, Eminescu devine victima cenzurii comuniste şi — în goana după utopicul "adevăr" al operei sale — piaţa de carte se vede invadată de ediţii pirat, conţinînd în primul rînd texte interzise în anii totalitarismului. "Eliberîndu-l" de sub cenzură, fiecare epocă exaltă, de fapt, textele eminesciene care, cît mai desprinse de ansamblul operei, pot susţine tezele dorite de noii *mythmakers*. Simplificînd puţin datele problemei, observăm că, dacă în anii '950 se citea şi se comenta discursul proletarului din *Împărat şi proletar*, acum, după 1989, e rîndul meditaţiei Cezarului pe ruinele unei revoluţii eşuate (alături de ea, în "top" se află *Doina*, poemele cu tentă religioasă ori blestemele la adresa destinului individual şi naţional).

În al patrulea rînd, *deificarea*. Mitizat, consacrat, elogiat, Eminescu este divinitatea instaurată a culturii române. Argumentele diferă, de la o epocă la alta, esenţa rămîne neschimbată. Alături de Eminescu, fiecare epocă îşi aşează noii zei (sau zeii noii ideologii). Chiar într-o repede privire, galeria este completă: există "Eminescu şi Stalin" (în

textul delegatului sovietic Leonidze), "Eminescu şi Ceauşescu" (aniversaţi în cele din urmă, deodată, în ianuarie, o culme a tragicomicului fiind aniversarea din 1989, unde Cezar Baltag, bunăoară, vorbeşte despre "aleasa preţuire pe care conducerea partidului, tovarăşul Nicolae Ceauşescu, tovarăşa Elena Ceauşescu o acordă poetului nostru naţional" — în "România literară", an XXII, nr. 24/1989). Mecanismul se învîrte pe aceleaşi resorturi şi după 1989: Mihai Ursachi scrie un poem despre cum "Ochii nevinovaţi şi tineri ai celor ucişi în decembrie 1989, întocmai ca spiritul lui Eminescu, ne vor priveghea faptele şi anii" ("Luceafărul", nr. 3, 1991). Apoi, în Piaţa Universităţii, "Două imagini au vegheat, pînă în ziua fatidică, Piaţa: chipul lui Eminescu şi icoana Maicii Domnului. Căci două protecţii puteau invoca acei oameni: protecţia spiritului naţional şi protecţia divină" (V. Bârsan, "22", nr. 7, 1991). Evident, resorturile alăturării ţin de gîndirea mitică, dar sub aripa lui Eminescu se văd uneori sacralizaţi şi alţii. Din nou, nu Eminescu este adevărata miză.

Pentru a completa tabloul, semnalăm cererile (deloc sporadice), făcute de diverse persoane, de a-l sanctifica pe Eminescu în cadrul Bisericii Ortodoxe Române. Aureliu Goci (unul din adepţii proiectului) relatează şi cazul slujbelor dedicate poetului naţional de către preotul bisericii Sf. Spiridon din Comăneşti, în ianuarie 1994. În cursul slujbelor, portretul poetului (ca figură a zeului tînăr), alături de care se afla textul *Doinei*, a fost purtat şi pus dinaintea uşilor iconostasului, între icoanele Fecioarei şi a Mîntuitorului. Textul lui Aureliu Goci despre preotul din Comăneşti, intitulat grăitor ***Eminescu beatificat printre apostolii lui Cristos***, este totodată un strălucit exemplu al extremismului pe care îl poate atinge cultul poetului naţional (Goci, 1997, p. 30-37).

În sfîrşit, *imolarea zeului* este un gest explicabil într-un comportament ritualic. Dar — este totodată un gest semnificativ pentru (1) confuzia dintre Eminescu-scriitorul şi constructorul identitar, "calul troian" în discuţie; (2) violenţa cu care se doreşte o despărţire de trecut, azi, a societăţii civile româneşti; (3) obsesiva căutare a "vinovaţilor" pentru o istorie (românească) tragică, pentru starea actuală a României etc. Ni se pare că a-i atribui un asemenea rol lui Eminescu — obiect de acuze retorice şi de înnoite metafore — echivalează cu o deculpabilizare a vinovaţilor reali şi cu o cădere în ispita inocenţei (*à la roumaine*, desigur).

Direct şi generos în mînie, Virgil Nemoianu îl învinuieşte pe Eminescu însuşi de toate greşelile istoriei româneşti posteminesciene. Dorinţa exacerbată de ruptură cu trecutul a societăţii româneşti post-totalitare îşi găseşte în eseul lui V. Nemoianu, *Despărţirea de eminescianism*, una din cele mai fidele oglinzi. Exponent al poporului său, poetul naţional se vede astfel preluîndu-i "păcatele", într-un fel de neo-mesianism ce justifică mai ales dictatura ultimei jumătăţi de veac: "Naţionalismul primar, antisemitismul, ruptura de valorile Occidentului, iraţionalismul sau reducţionismele intelectuale de dreapta sau de stînga /.../ această producţie posteminesciană îşi constituie o mască rînjită, de crasă simplicitate, o ideologie de grosolană represiune care vrea să legitimeze totalitarismul orwellian întruchipat de cel mai jalnic dictator al istoriei române" (Nemoianu, 1990).

Dacă Eminescu este în continuare o problemă a culturii române, dacă procesul mitizării sale este departe de a se fi încheiat, reflecţia consacrată fenomenului se face, în schimb, mai acută astăzi decît în epocile precedente. Ea conservă încă un nivel destul de superficial, de pasional, dar trebuie să admitem că dezbaterile asupra subiectului sînt, pe de o parte, mai degrabă efectul unei mode a "studiilor culturale", iar pe de alta — al unei angoase identitare *à la roumaine*. Cultura română nu este singura care traversează o asemenea perioadă; ceea ce o singularizează este în schimb *modul* traversării, în spaţiul european actual.

Acestei dimensiuni subiective a fenomenului, îi vom adăuga o alta: a subiectivităţii noastre înseşi. Efortul nostru de a privi fenomenul "din afară", cu obiectivitatea specialistului, nu va putea fi dus niciodată pînă la capăt. Ar trebui să îl analizăm pe Eminescu, personalitatea, opera sa, contextele istorice şi discursurile, care au perpetuat mitul, pe toate fără prejudecăţi, ca un antropolog ce ar descoperi populaţii pe Marte, sau ca un lingvist care ar studia o limbă pe care nu ar vorbi-o şi nu ar înţelege-o deloc. Dar, într-o analiză a cărei concluzie majoră este ideea potrivit căreia mitul lui "Eminescu — poetul naţional" vorbeşte despre români, ne regăsim, pentru totdeauna, prizonierii unui statut dublu, ireductibil: de subiect şi de obiect al propriului nostru demers. Care nu se poate realiza — el însuşi — decît prin intermediul acestei "subiectivităţi oblice", pe care ne-o asumăm încercînd totodată să o reducem cît mai mult posibil.

De-a lungul unor epoci şi discursuri diferite, figura identitară a "poetului naţional român" se construieşte respectînd cîteva linii de contur, ca un eşafodaj al unui "cal troian":

– ea răspunde întotdeauna unei nevoi accentuate de imagini/figuri identitare, despre care mărturiseşte întreg imaginarul istoric al românilor (L. Boia, 1997);

– ea are, în acest caz, o funcţie compensatorie; ca orice mit, scopul ei este de a explica şi de a restabili, astfel, un echilibru distrus sau ameninţat;

– ea întrupează figura identitară cea mai agreată de imaginarul românesc: cea a eroului mesianic, destinat să salveze românii de la o istorie pe care aceştia au resimţit-o întotdeauna ca adversă; de fiecare dată cînd i se face portretul, dincolo de temele variabile (potrivit diferitelor ideologii), sînt utilizate teme constante, precum arhaicitatea, autohtonismul, frumuseţea fizică, profilul moral ireproşabil, statutul de perdant în faţa realităţii istoriei;

– ea este o imagine utilizată pentru a exprima ceea ce nu poate fi verbalizat altminteri, adică — o anumită dorinţă ascunsă, resimţită de toţi cei care acceptă acest mit, de a-şi da o imagine mai bună despre ei înşişi, care i-ar linişti, i-ar deculpabiliza şi i-ar răzbuna totodată. A imagina un Eminescu obiectivînd "cea mai bună parte din noi înşine" (clişeul revine de altminteri foarte des în textele omagiante) ar da corp (un corp fictiv, pentru că este imaginar) acestei porniri narcisiace, proiectînd-o totodată asupra altcuiva decît colectivitatea care o resimte; de fapt, ar deculpabiliza şi de-responsabiliza comunitatea. Din acest punct de vedere, nu vom insista niciodată îndeajuns asupra funcţiei paradoxale a stereotipurilor care compun mitul (Amossy, 1991).

Impunerea acestei figuri mitice dominante este facilitată de predilecţia culturii româneşti moderne pentru un discurs care construieşte sau instituie (ceea ce e egal, în orice imaginar istoric), iar nu pentru un discurs şi o reflecţie critice; paradoxal, chiar reprezentanţii "spiritului critic" în cultura română (Titu Maiorescu ori Greorge Călinescu, de pildă) sînt, de fapt, mai degrabă nişte fondatori şi creatori de identităţi. În întreaga istorie a posterităţii critice a lui Eminescu avem de-a face cu *mythmakers*-ii şi cu strategiile lor particulare. Mai aproape de noi, aceste strategii ne ajută să înţelegem istoria unui raport de forţe aparte: între discursul dominant, al comunismului, şi discursul alternativ, al

culturii rezistente. Simbol identitar al amîndurora, Eminescu a constituit terenul unor ciocniri cu mize majore. Modul în care discursul despre Eminescu se substituie discursului religios interzis ori refulat (şi riturilor acestuia) sau discursului naţionalist pur şi dur spune multe despre complexitatea strategiilor activate în cultura română în timpul celor cincizeci de ani de comunism.

Ioana Bot[5]

"Ostaşii Domnului" cehi

"Cine este ceh în inimă şi suflet/şi nu numai prin gură şi urechi? Cel pentru care Hus şi Zizka contează mai mult decît oricare alt sfînt", enunţa unul dintre cîntecele fredonate în ţările cehe după 1848, exprimînd astfel în manieră lapidară schimbarea radicală trăită de un panteon ceh tradiţional, care fusese asediat şi încercuit de husitism. Ascensiunea acestuia către treptele cele mai înalte ale scării abstracte a valorilor naţionale fusese pe cît de rapidă, pe atît de uluitoare.

Istoria cehă de altădată cultiva cu înţelegere o imagine a continuităţii (marxiştii suprapuseseră peste aceasta adjectivul "revoluţionară") tradiţiilor husite. Acestea s-ar fi menţinut astfel în rîndul păturilor populare de la bătălia de la Lipany[6] şi pînă în epoca modernă, în pofida tentativelor făcute de re-catolicizare de a le şterge sau de a le înlocui prin noi tradiţii, în special prin cultul sfîntului Johann Nepomuc. Dar cercetările istorice actuale au repus serios în discuţie această interpretare. S-a demonstrat mai ales că conştiinţa husită era departe de a fi fost atît de răspîndită în Boemia, chiar şi în mediile necatolice, pe cît se imaginase. O reformă germană în expansiune rapidă începuse încă din secolul al XVI-lea să alunge husitismul pur şi dur al gîndirii cehe. Evoluţia

[5] Textul prezentului studiu se află disipat, în varianta românească a autoarei, în volumul colectiv *"Mihai Eminescu, poet naţional român" — istoria şi anatomia unui mit cultural*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, 320 p., al cărei coordonator este Ioana Bot [nota trad.].

[6] Înfrîngerea taboriţilor lui Zizka, în 1434.

climatului religios poate fi măsurată după exemplul următor: în 1567, nobilimea ultracvistă a reuşit să îndepărteze compactatele de la Basel din registrele funciare ale ţării, anulînd astfel una din cele mai mari cuceriri ale mişcării husite. Ea a făcut acest lucru împotriva voinţei suveranului, care înţelegea să le păstreze ca gaj al legăturilor care-i uniseră pe adevăraţii husiţi cu Biserica. Cît priveşte mişcarea de re-catolicizare, lansată la înfrîngerea răscoalei cehe, ea nu putea să aibă altă poziţie faţă de trecutul husit decît aceea a unei respingeri viscerale. Refuzul husitismului nu era încă sinonim cu abandonarea patriotismului ceh, dimpotrivă. Într-un mediu înconjurător ostil, concetăţenii noştri baroci au trebuit să se apere împotriva acuzaţiilor care atribuiau naţiunii cehe un caracter eretic şi rebel. Ei au făcut apel la caracterul ortodox al unei istorii naţionale care nu cunoscuse, cu husitismul, decît un singur episod dramatic — de altfel plătit scump. În miezul argumentării lor se găsea, natural, tradiţia sfîntului Venceslas, înflorirea coroanei cehe sub regimul împăratului Carol IV şi un cult, întreţinut cu febrilitate, al tuturor sfinţilor cehi. Cea mai mare parte a societăţii a fost impregnată de noua pietate barocă a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, cum a fost de altfel şi naţionalismul ceh al epocii, iar husitismul dispăru în mod progresiv din memoria colectivă. Chiar şi reminiscenţele istorice ale non-catolicilor clandestini se refereau mai mult la legatele Unităţii fraţilor decît la husitism ca atare. Dar cercurile europene erudite (catolice şi protestante) continuară să-i considere pe cehi ca pe o naţiune de husiţi, o imagine reactivată periodic de tulburările care zguduiau ţara, un exemplu elocvent fiind marea insurecţie împotriva iobăgiei, în 1775. Dacă nu putea fi găsită, la ţăranii cehi răsculaţi, absolut nici o referinţă conştientă la strămoşii husiţi, astfel de analogii existară cu duiumul în rapoartele observatorilor străini. Dar, în măsura în care poate fi măsurată în mod autentic opinia populară a epocii, era mai degrabă un catolicism baroc acela care domina. Cronicarul František Vavák, de exemplu, era un veritabil militant catolic. El dedică una din compoziţiile sale oraşului Plzen drept omagiu pentru curajul oamenilor pe care-i trimisese în bătălia de la Lipany, evident de partea coaliţiei victorioase.

În epoca aceea, adică în ultimul sfert al secolului al XVIII-lea, era pe cale să se configureze o evoluţie. Ideologia ascendentă a Luminilor era încă departe de a proceda la reabilitarea capitolelor husite din istoria cehă, dar ea puse temeliile. Pentru nişte raţionalişti atît de mîndri de

progresul umanității, husitismul nu putea fi decît una din numeroasele exprimări îmbrăcate de fanatismul religios medieval, fanatism pe care-l condamnau în bloc, fără a face distincție între o erezie și alta și vreo ortodoxie catolică. Dar, pe de altă parte, puterea stigmatizată de blestemul eretic fiind în declin, husitismul deveni în sfîrșit obiect al unor studii științifice serioase.

Astfel, savanți luminați trecură în revistă și analizară o mare cantitate de izvoare documentare. Ei îndepărtară numeroase legende și superstiții care se alipiseră acestei perioade istorice devenită tabu (de exemplu credința potrivit căreia potirul ceh pentru laici provenea de la Chiril și Metodiu). În același timp, raționalismul lor, așa excesiv cum era, le permise pătrunderea în mentalitatea omului medieval și înțelegerea adevăratei naturi a uraganului husit. Josef Dobrovsky, de exemplu, făcu dovada acestui spirit critic încă din anii '780, cu o dezbatere meritorie a sectelor radicale husite. Este adevărat că, după aceea, popularii adamiți n-au mai reprezentat pentru el decît obiecte ale unor studii reci și imparțiale. Ca și oponenții lor din taberele husită și catolică, el nu făcu decît să se folosească de ei pentru a documenta o "febră religioasă excesivă" (*Geschichte der böhmischen Pikarden und Adamiten*, 1788).

În aceşti ani '80 ai secolului al XVIII-lea, atunci cînd cenzura iosefină slăbea, au putut apărea veritabile apologii ale lui Jan Hus. Iosefinii radicali, care se străduiau să reformeze Biserica, îl considerau într-adevăr pe Hus ca pe un precursor al ideilor lor. De altfel, voci pe care observatorul ceh actual, obișnuit cu imaginea tradițional negativă a împăratului Sigismund de Luxemburg (Zikmund) — "vulpoiul roșu" —, le-ar găsi cel puțin neașteptate, se ridicară în sînul aceleiași tabere: Kašpar Royko, de exemplu, publică în 1783 o istorie detaliată a conciliului Bisericii (*Geschichte der grossen allgemeinen Kirchenversammlung zu Kostnitz*, I-IV, 1780-1785), în care-i lua partea lui Hus: "Plecînd de la izvoarele orale și scrise lăsate de Hus, voi arăta că vorbele sale nu erau greșite și încă mai puțin eretice", promite el, de exemplu, în prefața la al doilea volum. Dar dînsul spera, în același timp, că împăratul Iosif va fi în măsură să completeze opera reformistă pe care Sigismund nu reușise s-o ducă la bun sfîrșit. František Martin Pelcl a lăsat o amprentă asemănătoare în *Memoriile* sale (care n-au fost publicate, ca să spunem adevărul, decît în secolul al XX-lea), sub forma unui calambur:

"Joannes Hus I
Josep Hus II".

Este bine să nu supraestimăm influenţa lucrărilor consacrate problematicii husite în vremea Luminilor. Cea mai mare parte dintre acestea nu era destinată decît unui public erudit. Totuşi, datorită lor marele public începu să-şi pună întrebări despre acest capitol al istoriei cehe, iar reflecţiile ştiinţifice, în schimb, obţinură treptat un caracter naţionalist. Astfel, în a sa apărare a limbii cehe, A. Hanke se referă la combatanţii husiţi atunci cînd le recomandă tinerilor cavaleri, adeseori soldaţi de profesie, să stăpînească limba trupei: "Zižka al nostru ar fi fost el eroul care a cîştigat douăzeci şi trei de bătălii la rînd fără a pierde vreuna... dacă s-ar fi exprimat în franceză sau în germană?" (1783).

Această trimitere la Zižka simbolizează dezvoltarea tradiţiilor husite printr-un alt aspect: eroizarea. În locul lui Jan Hus şi a învăţăturilor sale, în centrul atenţiei se găsesc vitejii luptători husiţi şi şeful lor, Jan Zižka de Trocnov. Guvernatorul din Tábor, împreună cu ofiţerii săi urcaţi pe căruţă, adoptă, în conştiinţa istorică cehă, postura unui general invincibil, dar şi pe aceea a unui părinte grijuliu cu soldaţii săi şi, mai ales, pe aceea a unui demn ambasador al ţării şi naţiunii sale, a unui fervent patriot.

Dar evenimentele subversive care au zguduit Europa la cumpăna secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, mai ales marea Revoluţie Franceză, contribuiseră deja la această redactare a tradiţiilor husite. Dispreţuind încercările, uneori disperate, ce vizau demonstrarea caracterului său "revoluţionar", ansamblul societăţii cehe refuză să se alăture mişcării. Ea aspira de fapt la reforme progresiste puse în aplicare de un suveran înţelept şi luminat, un ideal care părea, în circumstanţele epocii, să dea dreptate patrioţilor cehi. Relatarea atrocităţilor comise sub regimul terorii iacobine discredită şi mai mult opţiunea insurecţională. Ea permise punerea în lumină a dimensiunii revoluţionare a revoltelor husite, dar numai în calitate de contra-exemplu: husitismul a fost prezentat ca un model disuasiv al suferinţei la care se expunea un popor în timpul revoluţiei. Istoricul František Martin Pelcl, de exemplu, care a fost primul profesor ceh de la Universitatea din Praga, redactă în epocă *Noua cronică cehă*, a cărei a patra parte, tratînd epoca husită, rămîne şi astăzi în stare de manuscris. El consacră următoarele fraze

naşterii mişcării taborite: "Un număr de oameni de toate categoriile, pleavă, hoţi, înşelători perfizi, răzvrătiţi şi sceleraţi s-au reunit pe colina Tábor, începînd cu cei din comunele învecinate, sub pretinsul stindard al comuniunii sub cele două auspicii. Adevăratul lor scop era să facă răutăţi, să dărîme bastioane, mănăstiri şi biserici, să jefuiască şi să dea foc". Iar pentru a fi sigur că lectorul nu se va înşela asupra originii acestei judecăţi copleşitoare, ceva mai departe notează: "Şi în felul acesta cehii din cele două tabere au trebuit să suporte teribilele încercări care constituie răsplata obişnuită a revoltelor populare, după cum ne înfăţişează astăzi cazul francez". Este, totuşi, interesant de amintit că, în aceeaşi epocă, propaganda revoluţionară străină făcea referire la trecutul husit într-un sens pozitiv, ceea ce a creat de altfel o anumită confuzie. Manifestul lui Condorcet îl citează, de exemplu, pe Jan Hus, în apelul său către un popor german tradiţional îndrăgostit de libertate: "Nu vouă vi-i datorăm pe Jan Hus şi Luther, oamenii aceştia care au fost primii în zdruncinarea colosului superstiţiei?". Şi iacobinii unguri s-au folosit de Hus şi de husiţi în scrierile lor, în calitate de simboluri ale victoriei finale a adevărului şi a invincibilităţii adepţilor săi.

La prima vedere, poate părea paradoxal că un husitism la culmea conştiinţei istorice cehe a putut frîna, chiar bloca, orice tentativă revoluţionară. Adevărul este că situaţia a evoluat după ofensiva Republicii franceze şi invazia armatelor sale pe cîmpurile de bătălie europene. În fruntea lor, un general ambiţios care urma să devină prim consul, apoi împărat francez: Napoleon. Monarhia de Habsburg, presată de inamic din toate părţile, se întoarse către naţionalităţile sale pentru a le cere indispensabila contribuţie la efortul de război. Au fost organizate colecte, formate unităţi de voluntari şi pusă la cale o propagandă de masă fără precedent. Pentru a vorbi în termeni moderni, era vorba într-adevăr de o "mobilizare totală a resurselor materiale şi spirituale".

Exact în cadrul acesta reminiscenţele husite începură cu adevărat, mai mult ca oricînd înainte, să se impună în ţările cehe (orice referire la problema dogmei, care agitase secolul al XV-lea, fiind de altfel radiată). Pentru aceşti moştenitori ai epocii moderne, husitismul nu era nimic altceva decît un exemplu nominal al luptei curajoase şi victorioase împotriva duşmanului. Apărură sub patronajul statului un număr considerabil de prospecte, cîntece şi apeluri patriotice, în vreme ce

teatrele jucau drame adecvate, iar palatele, bisericile şi spaţiile publice răsunau de cantate. Toate aceste opere îi modelau, în faţa cehilor, pe iluştrii lor strămoşi "de care toate celelalte popoare se tem,/ tremurînd ca frunza,/ de care se tem ca de trăsnetul/ care distruge falezele şi stîncile,/ auzind: Zizka şi cehii sînt în marş". Versurile acestea au fost compuse în 1798 de poetul Jan Nejedly în cinstea comandantului austriac Carol, care învinsese armatele franceze ale mareşalului Jourdan în bătălia de la Schwarzenfeld şi-l respinsese pe inamic pe malul stîng al Rinului. ("Ofiţerul alb" patriot Jan Jeník de Bratřice îşi mobiliză centuria cu argumente similare, referindu-se la soldaţii unui Jan Zizka care "era suficient să le pomeneşti numele şi să le auzi vocea pentru ca trupele inamice să se împrăştie ca o turmă de animale şi să fie alungaţi"). Să-l mai citäm şi pe Prokop Holy: "Întregul Imperiu Roman tremura în faţa lui, chiar şi Roma şi clerul său erau zguduiţi de frică în faţa lui" (1799). În textele sale propagandistice, Jan Bohumír Dlabač, canonic de Strahov, face şi el elogiul măiestriei militare husite. Nu era vorba aici de combatanţi pe care "nici căldura cea mai strivitoare, nici frigul cel mai aspru, nici intemperiile şi drumurile proaste, nici foamea şi setea, nici munţii cei mai de netrecut, nici ploile torenţiale nu-i puteau distrage de la lupta lor cu duşmanul"? Dlabač îşi puse în surdină conştiinţa de credincios catolic şi de poet eretic medieval printr-o mică remarcă, potrivit căreia aceşti combatanţi fuseseră ghidaţi de "idei preconcepute greşite". Motivele fundamentale ale luptei husite sînt deja net re-interpretate în lumina naţionalismului: "Vitejia naţională i-a cuprins atît de tare, încît numai pentru gloria naţiunii cehe, în ţară şi în străinătate, s-au luptat ei cu eroism" (1809).

Cu siguranţă nu este o întîmplare că, în epoca modernă, prima odă poetică întru gloria conducătorului husit orb a văzut lumina zilei în contextul războaielor purtate împotriva hegemoniei napoleoniene. Faptul că a ieşit de sub pana unui preot catolic nu ne mai miră. Este vorba, evident, de vestita *Odă lui Jan Zizka de Trocnov*, de Antonín Puchmajer (1802). Iar poetul îşi putea afişa fără nici un inconvenient susţinerea şefului eretic pentru că anturajul lui şi el însuşi interpretau războaiele husite în primul rînd ca pe o bătălie a naţionalităţilor, de altfel îndreptate, între paranteze, împotriva duşmanului ereditar german. El îl glorifică, aşadar, pe Zizka al său: "Ai demonstrat cu claritate în faţa restului lumii/ ce poate fi îndeplinit de un braţ cehesc/ înarmat

de dragostea de patrie", îi face elogiul: "Ca şi un vînt impetuos/ i-a împrăştiat pe germani/ şi şi-a sărbătorit victoria cu toţi cehii" şi (niciodată două fără a treia) concluzionează: "Mereu şi peste tot pe unde bîntuia bătălia/ i-ai bătut măr cu cehii tăi pe josnicii germani". Să ne dăm bine seama că aceste pamflete anti-napoleoniene, pline de amintirea husită, au fost difuzate pe scară largă în ţările cehe prin înseşi organele de stat. Aceste declamaţii patriotice avînd caracter poetic, se bucurară de un adevărat sprijin oficial (*Oda* lui Puchmajer a fost, de exemplu, recitată la Universitatea din Praga începînd din anul 1812). Putem constata de asemenea, fără nici o exagerare, că la turnanta secolului al XIX-lea, sub aripa protectoare a vulturului imperial şi pe cheltuiala coroanei austriece, husitismul s-a ancorat definitiv în conştiinţa istorică cehă ca apogeu al unei glorii naţionale cucerită pe cîmpul de bătălie.

Faptul că, după Congresul de la Viena, Metternich şi regimul său de cenzură au încercat să înăbuşe această memorie husită n-a mai schimbat nimic. (Un episod savuros a avut loc, de exemplu, în 1817: František Šír adaptase în cehă celebrul poem al eroului războaielor de eliberare germane, Theodor Körner, intitulat *Lützows wilde Jagd*. Dar îl înlocuise pe maiorul Lützow şi campania sa antifranceză printr-o parabolă pe tema victoriei lui Zižka la Vítkov, dedicîndu-i momentului următorul refren în memoria maestrului: "Iată-l venind pe Zižka, îndrumătorul şi guvernatorul nostru". Atunci cînd acest vers a fost interzis de cenzură, autorul nu se resemnă şi-şi remanie prompt opera întru gloria lui Jaroslav de Šternberk, care-i învinsese pe tătari în bătălia de la Olomouc).

În pofida tuturor, patriotismul ceh se inspiră într-o mare măsură, dinainte de martie 1848, din această memorie husită sau, mai exact, din aspectele naţionaliste ale interpretării care fuseseră făcute. Şi cîţiva scriitori şi poeţi germani săpară aici, văzînd în aceasta simbolul gloriei trecute comune a ţărilor ocupate. Sigur, operele cehe suspină uneori în faţa devastării Boemiei după lungile războaie husite. Un exemplu al acestei posturi ambivalente poate fi găsit în citatul următor, extras din *Bagatele istorice*, publicate de revista "Kvìty" ("Flori"), în 1836: "Istoria acestei perioade este cea mai tristă în inima patrioţilor, mai ales pentru că cehii, sfîşiaţi de religie, şi-au asasinat implacabil aproapele şi se înverşunară cu cruzime unii împotriva celorlalţi. Chiar dacă

admirăm gîndirea eroică, actele glorioase şi victoria neegalată a strămoşilor noştri, nu putem aproba această dezlănţuire împotriva lor înşile şi încercarea impusă astfel naţiunii; chiar dacă sîntem copleşiţi de admiraţie în faţa modului în care şi-au apărat patria, nu ne mai putem mira de nenorocita pierdere a minţilor care puse stăpînire pe cele două tabere opuse, darmite s-o aprobăm; şi chiar exaltînd ceea ce merită exaltarea celui mai inocent nebun, nu ne putem ocoli mîhnirea". Convingerea, chiar şi implicită, că era vorba de perioada cea mai glorioasă a istoriei cehe vechi continuă totuşi să domine. Găsim pe această idee o ilustrare cu totul caracteristică în 1831. Preotul de campanie Josef F. Devoty, nemulţumit de evoluţia din ce în ce mai antireligioasă a ideologiei naţionale, reeditează efectiv operele istoricului baroc Jan Kořínek, intitulate *Vechi amintiri de la Kutná Hora*. El intenţiona să atragă atenţia asupra patriotismului istoricilor iezuiţi după bătălia de la Muntele-Alb (opera lui Kořínek fiind într-adevăr plină de naţionalism baroc) şi să-i debaraseze astfel de stigmatul de cei mai mari duşmani ai naţiunii cehe. Este sigur că a îndepărtat pasajele în care Kořínek îi ataca dur pe husiţi şi unde-şi afişa sprijinul faţă de opozanţii potirului la Kutná Hora etc.; este clar că el îşi dăduse seama că publicarea unei astfel de condamnări ar fi fost contra-productivă pentru apărarea cauzei sale.

Micile remarci despre ororile consubstanţiale războaielor husite dispărură din publicaţiile cehe în anii '840. Responsabilitatea masacrelor a fost atribuită exclusiv lui Zikmund şi duşmanilor externi. "Pražsky posel" ("Mesagerul praghez"), destinată mai ales cititorilor din provincie, scria, în ajunul Revoluţiei din 1848, în mod clar la adresa lui Zižka, că acesta "iubea pămîntul ceh" şi că taboriţii îşi duseseră lupta pentru a putea "rămîne cehi". Acest discurs, menit să-l apere pe Zižka împotriva acuzaţiilor de cruzime şi de sălbăticie, culmina în cuvintele: "Şi nu ştiu, nu ştiu dac-ar fi rămas aici un singur ceh, dacă n-ar fi fost Zižka!".

În versiunea sa cea mai amplă, amintirea husitismului s-a înălţat deci dinaintea Revoluţiei de la 1848 ca simbol al luptei pentru autoapărarea naţiunii. Anii revoluţionari urmau să suprapună peste aceasta noi elemente... În această agitată primăvară a lui 1848 se negocia eventuala participare a cehilor la constituirea statului german şi deci trimiterea reprezentanţilor lor în Parlamentul de la Frankfurt. Din partea

germană, s-a lăsat să se înţeleagă cu bruscheţe că, dacă aceasta ar fi devenit necesar, Boemia ar fi fost aservită Germaniei unite cu forţa sabiei. Răspunsul ceh sună astfel: dacă o să îndrăzniţi să scoateţi spada, noi vom scoate îmblăciul. Această trimitere la arma husită de predilecţie se afirma net ca un simbol al luptei pentru libertatea şi independenţa naţională. Publicaţiile cehe ale epocii colcăiau de acest fel de aluzii, uneori chiar şi mai sîngeroase: se evoca de exemplu felul în care Zizka "i-a alungat pe germani afară din Praga cu lovituri de ciomag" şi le-a "spart craniul cu îmblăciul", în timp ce un alt pamflet îi ameninţa pe compatrioţii germani: "Li se va da, da, da/ îmblăciul, după moda husită".

Tot în vremea aceea, o nouă interpretare a moştenirii husite văzu totuşi lumina zilei. Primul pas în această direcţie a fost făcut de František Palacky în a sa *Istorie a naţiunii cehe* (deja publicată, cu certitudine, înainte de martie 1848, dar numai în germană). Se ştie că acest mare savant considera husitismul ca apogeul istoriei cehe; totuşi, orice naţionalism îngust, de genul celui detaliat mai sus, îi era străin patriotismului său franc şi sincer. În concepţia sa chibzuită şi erudită din punct de vedere filozofic, reforma cehă din secolul al XV-lea constituia o etapă semnificativă pe drumul umanităţii de la despotism la libertate. În versiunea cehă, această teză luă următoarea formulare: naţiunea cehă ştiuse să spargă "zidul medieval al certitudinii şi al convingerii" şi ajutase la "arătarea căii infinite a progresului în sufletul omenesc, conferindu-i, prin libertatea sa mai mare, o mai mare demnitate". El subliniază că ceea ce i-a interesat mai tare pe husiţi a fost "libertatea, care este pretutindeni un drept natural". De altfel aceste cîteva reflecţii, printre altele, sînt cele care i-au fundamentat notorietatea ştiinţifică în străinătate. El s-a bucurat de o mare autoritate şi în propria ţară, ca istoric şi autor al programului naţional, dar gîndirea sa — vom reveni la aceasta în mai multe rînduri — a fost deseori simplificată şi caricaturizată (aici cuprinzînd, bineînţeles, şi concepţia sa privind istoria husită).

Chiar în acest an revoluţionar 1848, democratul radical Emanuel Arnold publică *Istoria husiţilor şi mai ales cea a lui Jan Zizka*. Autorul reia pe cont propriu imaginea luptătorilor husiţi pentru progres şi libertate şi o reactualizează pînă la absurd. Ca şi în *Noua cronică cehă* a lui František Martin Pelcl, ceea ce se degajă este aspectul social şi revoluţionar al husitismului, dar de data aceasta de manieră net pozi-

tivă. Pentru Arnold, husiţii cehi fuseseră pur şi simplu precursorii direcţi ai revoluţionarilor francezi, posesorii noţiunilor de libertate, egalitate şi fraternitate. După dînsul, dacă husitismul ar fi triumfat, ar fi proclamat în Boemia o republică democratică ce "ar fi putut supravieţui unită prin ea însăşi în mijlocul tenebroaselor naţiuni germane, să-şi răspîndească lumina pe continent şi să se ghiftuiască de spirit european". Dar nobilimea ar fi sesizat întreg pericolul unei unificări a poporului husit şi ar fi reuşit, în bătălia de la Lipany, să zdrobească, cu ajutorul "imbecililor praghezi", acest embrion al democraţiei cehe. Inima naţiunii ar fi fost, în felul acesta, scufundată timp de secole în robie, "pînă ce, după patru sute de ani, frumoasa şi marea naţiune franceză a pus în aplicare cu mare profit acelaşi obiectiv".

În anii '50 ai secolului trecut, apreciaţi îndeobşte ca neo-absolutişti, cenzura reîncepu să funcţioneze. Deşi partidul de la conducere adoptase punctul de vedere naţional şi considera de acum înainte tradiţiile husite ca simbol al naţionalismului ceh şi de un spirit revoluţionar etern, chiar şi operele referitoare la husitism au fost victimele interdicţiilor. Biserica, dotată cu o mare influenţă politică după semnarea concordatului din 1855, a jucat şi ea un rol în această direcţie. Atunci cînd a fost publicat al treilea volum (consacrat husitismului) din *Istoria naţiunii cehe*, în 1850-1851, au fost exprimate rezerve faţă de spiritul aşa-zis tendenţios al lui Palacky: "Imparţialitatea sa de dinainte de 1848 nu mai este de actualitate. Fără îndoială că a trecut deja de partea husiţilor şi a principiului lor revoluţionar", îi scrie, de exemplu, Josef Jireček istoricului conservator Václav Vladivoj Tomek, care se angajase din plin în favoarea partidului de la putere, inclusiv în ceea ce priveşte lucrările sale ştiinţifice. Profesorul de istorie Konstantin Höfler, numit de puţin timp la Universitatea din Praga, denunţă aici concepţiile lui Palacky. Serviciile statului recurseră chiar la acte de violenţă, deportîndu-l din Praga, în 1853, pe predicatorul bisericii reformate Bedřich Vilém Košut şi exilîndu-l la Klagenfurt, în Carintia. Directorul poliţiei pragheze justifică măsura aceasta prin cuvintele: "Pînă acum, istoria comunităţii calvine pragheze a demonstrat într-o manieră irefutabilă că această societate, care se consideră moştenitoare a Fraţilor cehi, serveşte în acelaşi timp de forum politic unor principii democratice şi comuniste dintre cele mai reprehensibile, acelea ale unui husitism grosolan".

Prăbuşirea neo-absolutismului pe cîmpurile de bătălie din nordul Italiei şi restabilirea regimului constituţional se traduseră printr-o reînnoire a dezbaterii publice asupra atribuţiilor tradiţionale ale patriotismului ceh. Totuşi, aceasta nu însemna revenirea automată a husitismului în centrul ideologiei naţionale cehe. Pentru aceasta a trebuit să se aştepte a doua jumătate a anilor '60, cu înfrîngerea austriacă în faţa Prusiei şi intrarea în vigoare consecutivă a dualismului austro-ungar, etapă care puse punct final speranţelor cehe de federalizare a monarhiei. Un val de mitinguri populare de protest, calificate alegoric de "tabere ale poporului", străbătu ţările cehe în 1868. Aceste mitinguri se ţinură în locuri de aducere aminte, legate de evenimente istorice marcante, printre care, evident, localităţile "husite". Alocuţiunile care fură pronunţate aici şi atmosfera generală a acestei mişcări contribuiră la fixarea într-o manieră definitivă a formelor tradiţiei husite ca ax purtător al istoriei cehe în ansamblul său, în timp ce naţiunea cehă era percepută ca moştenitoare şi discipol al "ostaşilor Domnului".

Această stare de spirit se traduse printr-o oarecare internaţionalizare a problemei cehe, la care contribui, pe bună dreptate, într-o mare măsură, problema husită. Revista radicală "Svoboda" ("Libertatea"), legată de mişcarea Cehii Tineri, în curs de formare, publică în mai 1868 un articol grandilocvent intitulat "Cu toţii la Kostnice!", care chema la un periplu pe locurile martiriului final al lui Jan Hus: "Să-i arătăm restului lumii că dragostea de libertate şi adevăr nu s-a stins la descendenţii teribililor răzbunători ai morţii lui Hus. Să arătăm că le cunoaştem pe victimele lui Hus şi avem o înaltă părere despre ele, ca şi despre nobilele gînduri care l-au dus pînă la a fi el însuşi victimă... Să nu mai ezităm, deci, să dovedim prin actele noastre că în vinele noastre încă mai curge sîngele vestiţilor noştri fraţi de la Tabor, aceşti puternici ostaşi ai Domnului, în serviciul libertăţii, egalităţii şi fraternităţii". Indiciul a tot ceea ce îşi propuneau organizatorii din această întreprindere poate fi găsit într-un articol publicat două luni mai tîrziu de aceeaşi revistă: "Drumul la Kostnice şi sărbătorile adiacente în memoria lui Jan Hus din toată ţara au constituit în ochii Europei o demnă reabilitare a naţiunii noastre".

Este interesant de menţionat că înţelegerea net naţionalistă şi progresistă a legatelor husite nu alarma numai cercurile catolice; ea a tulburat de asemenea bisericile protestante, care s-ar fi erijat cu bucurie

în gardieni exclusivi ai memoriei husite. Publicaţia *Maestrul Jan Hus* (1872) a ilustrat acest lucru. Autorul său, Jan Karafiát (de la care conştiinţa populară nu reţine, dintr-o operă abundentă, decît o publicaţie puerilă despre gîndacii de bucătărie), polemizează cu interpretarea liberală (născută din concepţiile lui František Palacky) a eforturilor reformatoare ale lui Hus. El obiectează după cum urmează la alegoria care-l prezintă pe Hus ca pe un apărător precoce al libertăţii în sens modern: "Libertatea nu înseamnă că un om poate face ce vrea, libertatea înseamnă să facă ceea ce are dreptul moral de a face, ceea ce Sfînta Scriptură împlinită poartă în ea". Nu există nici o îndoială asupra faptului că Hus, în versiunea creştină a lui Karafiát, era cu mult mai apropiat de realitatea istorică decît "martirul naţional" al tribunilor junilor-cehi. Dar, pentru tradiţiile naţionale, rămînea la fel de neacceptat ca şi "Hus-ereticul", ostracizat de pana catolică.

Cu orice haine ar fi fost împopoţonat Maestrul Jan, el n-a devenit niciodată un adevărat simbol al tradiţiei husite naţionale. Acest loc i-a fost rezervat "justiţiarului" său, guvernatorul din Tábor, Jan Zižka de Trocnov. Figura războinicului invincibil, care se luptă pentru o societate secularizată, convenea cu mult mai bine decît aceea a unui intelectual religios a cărui gîndire nimeni n-o cunoştea cu adevărat. Sigur, calendarul ceh sărbătorea ziua de 6 iulie şi monumentele înfloreau pe cîmpuri în memoria predicatorului bisericii pragheze a Bethlehemului; dar maestrul Jan era vestit mai ales în calitate de martir naţional, în calitate de herald al unui "adevăr" căruia nimeni nu-i punea sub semnul întrebării adevărata substanţă. (Palacky şi alţi istorici liberali de după dînsul nu şi-au ascuns aversiunea faţă de studierea tratatelor de teologie medievală.) Zižka avea avantajul de a putea fi descris ca un combatant al inamicului extern şi de a putea astfel servi ca tip ideal al luptei naţionale în desfăşurare. Aici ne lovim de un nou paradox.

După cum am menţionat deja, husitismul s-a impus în conştiinţa naţională sub o formă simplificată: František Palacky a făcut din aceasta cea mai frumoasă şi mai glorioasă perioadă a istoriei cehe. Dar Zižka n-ar fi putut deloc deveni simbolul acestei epoci dacă ar fi păstrat forma pe care i-a dat-o părintele istoriografiei naţionale. Zižka al său era un fanatic care, "în numele legii divine, prăda şi asasina fără remuşcare", un om care n-ar fi putut niciodată servi de referinţă acţiunii politice. Societatea burgheză avea nevoie de un model de combatant de o cu

totul altă factură. Atunci îşi făcu apariţia conservatorul deja citat mai sus, V.V. Tomek. El era departe de a împărtăşi convingerea palackeană a importanţei salutare a husitismului pentru istoria cehă; el nu vedea aici, dimpotrivă, decît divizare a ţării în tabere religioase rivale, o periculoasă slăbire a puterii centrale şi prăbuşirea autorităţii statului. Într-un cuvînt, epoca husită simboliza pentru el începutul tulburărilor şi anarhiei, calea care trebuia să ducă la Muntele Alb. Turnura luată de această bătălie, în concepţia sa, era în schimb, pentru dînsul, sinonimă cu protejarea naţiunii şi a statului. Interesul său pentru Zizka şi husiţi se precizase deja înainte de a trece de partea puterii, dar s-a consacrat, în anii '50, istoriei cehe sub dominaţia Habsburgilor şi încă mai mult operei sale majore, *Istoria oraşului Praga* (12 tomuri, 1855-1901). Dar, în 1879, el revine la istoria secolului al XV-lea cu o biografie a lui Jan Zizka. Guvernatorul orb, pe care-l considera un campion al menţinerii ordinii pe vremea tulburărilor revoluţionare, făcuse întotdeauna parte dintre personajele sale preferate. În 1842, scrisese deja despre dînsul, în *Scurtă istorie generală*, că era "pe cît de viteaz şi vigilent în vreme de război, pe atît de cumpănit în timp de pace, luptînd din toate puterile, dacă unitatea gîndirii îi era deja sfărîmată, să o păstreze pe cea a acţiunilor sale". Tomek nu şi-a mai modificat cîtuşi de puţin coordonatele acestei interpretări şi Zizka intră ca "partizan al ordinii" în studiul pe care i-l consacră în 1879. Deşi era vorba de un portret diametral opus imaginii palackeene a ostaşului Domnului fanatic, acest Zizka era exact acela pe care-l aştepta momentul. De atunci şi pînă în zilele noastre, Zizka al lui Tomek este cel care incarnează concepţia husită a lui Palacky. Un războinic curajos, un şef sever, dar drept, "părintele" soldaţilor săi — este exact cel pe care-l cunoaştem începînd cu romanele lui Jirásek şi filmele care i-au fost dedicate, este personajul pe care ni-l zugrăvesc monumentele din pieţele oraşelor cehe.

În momentul în care Jirásek popularizа şi imortaliza concepţiile junilor-cehi ai trecutului (fără să ţină cont de faptul că fusese elevul lui Tomek şi că nu nu va înceta niciodată să-i mărturisească afecţiunea), Tomáš G. Masarik îşi apără propriile concepţii într-o vestită controversă asupra "sensului istoriei": pentru dînsul, istoria naţională încerca să împlinească idealurile umanitare ale reformei cehe. El s-a referit atît la moştenirea lui Hus, cît şi la aceea a Fraţilor-Uniţi. Tot la trecerea în

secolul al XX-lea, o contribuţie suplimentară văzu lumina zilei, apărată de data aceasta de social-democraţie, care-i prezenta pe husiţi ca pe nişte revoluţionari, apostoli ai progresului social. Atunci cînd lua naştere mişcarea muncitorească cehă, Josef Boleslav Pecka îi apostrofă pe muncitori în calitate de "demni descendenţi ai invincibililor taboriţi", iar Karl Kautsky replasă comunele husite într-un context internaţional, calificîndu-le de precursoare ale tezelor socialiste. Husitismul ca revoltă socială se impuse şi printre socialiştii cehi, care vedeau în acesta "primele începuturi, în Boemia, ale mişcării socialiste şi de colectivizare". Mai mult, presa social-democrată atacă partidele burgheze şi le negă chiar şi dreptul de a se referi la legatele husite, ca în broşura *Maestrul Jan Hus şi vremea sa* (1903) a lui František Modráček, sau într-o întreagă altă serie de mici studii.

Atunci cînd ansamblul naţiunii se pregătea să sărbătorească cea de-a cincisuta aniversare a morţii lui Hus, războiul mondial veni din păcate să contracareze celebrările. Culegerea comemorativă consacrată lui Hus a fost lapidată de cenzură şi orice idee de manifestare publică a fost exclusă. Emigraţia cehă nu se revendică decît cu şi mai mare intensitate din moştenirea husită. Tomáš Masaryk alese această dată simbol de 6 iulie 1915 pentru a proclama mişcarea de rezistenţă cehă faţă de Austria. După cum a scris mai tîrziu în *Revoluţia mondială* (1926), el înţelegea astfel să manifeste faptul că "ne ducem revolta în spiritul strămoşilor noştri husiţi; acesta se justifică nu numai pe plan politic, ci şi pe plan moral". Legiunea cehoslovacă se ralie şi ea la "spiritul strămoşilor noştri husiţi" (chiar dacă este cazul să notăm că acest aspect particular al ideologiei lor a fost subliniat în mod artificial mai tîrziu). Unele regimente adoptară numele marilor husiţi (în legiunea rusă, s-a format o întreagă divizie de vînători sub denumirea de "husită"). Potirul flutura pe toate drapelele Legiunii, iar Masaryk îi pofti pe soldaţii cehi să dea viaţă acestui dicton din secolul al XV-lea: "Orice ceh este un guvernator". Evident că Hus şi husitismul îşi făcură reapariţia pe scena internă imediat ce slăbi cît de cît cenzura, sub influenţa noului împărat Carol. Atunci cînd războiul era pe sfîrşite, tradiţia husită a fost pusă încă o dată în serviciul instituţiilor. Istoricul Kamil Krofta, viitor ministru al Afacerilor Externe, scria, de exemplu, în 1917, în revista "Národ" ("Naţiunea"), tot cu ocazia aniversării morţii lui Hus, că "naţiunea care l-a dat pe Hus restului lumii", şi care şi-a asumat

din plin moştenirea sa, "nu putea rămîne la nesfîrşit ţinută la distanţă ca o Cenuşăreasă de către societatea naţiunilor europene" şi că ea "merita cu siguranţă şansa de a duce o viaţă liberă şi pe deplin naţională".

Nu este deci de mirare că lovitura de stat astfel pregătită, din 28 octombrie 1918, s-a derulat întru totul sub semnul moştenirii husite. "Tábor este programul nostru" proclama, ca deviză a noului stat, Masaryk, primul preşedinte. Înscrierea lui 6 iulie în rîndul sărbătorilor naţionale şi participarea şefului statului la comemorările husite din 1925 duseră chiar la o ruptură prematură a legăturilor diplomatice dintre Praga şi Vatican. Locul colosal deţinut de tematica husită la începuturile primei Republici revelă totuşi amploarea controverselor dintre diferitele grupuri ale societăţii.

Pentru naţionaliştii integrişti, restabilirea tradiţiei husite semnifica intensificarea luptei împotriva germanilor şi cehizarea sudeţilor. În ceea ce-i priveşte pe protestanţi, aceştia cereau divorţul definitiv dintre naţiunea cehă şi catolicism; congresul unificator al evangheliştilor cehi, ţinut în decembrie 1918, făcu apel, în proclamaţia sa, la "cei care se simţeau moştenitori ai husiţilor" ca să "se alipească bisericii husite"... Stînga radicală, în mod esenţial partidul comunist în formare, vedea în punerea la lucru a învăţăturilor husite un mod de pregătire a revoluţiei socialiste. Ea îi considera pe "ostaşii Domnului" ca pe nişte precursori direcţi, iar Partidul Comunist Cehoslovac luă parte la celebrările husite din 1921 sub sigla "Hus şi primii comunişti în Boemia". În momentul reabilitării trecutului husit, în 1919, Zdeněk Nejedly a ajuns chiar, în cartea sa *Maestrul Jan Hus şi vremea noastră*, pînă la a-i compara pe husiţi cu bolşevicii, pe orebiţi cu menşevicii, iar Conciliul de la Basel cu Conferinţa de la Geneva. Dreapta moderată a social-democraţiei considera, dimpotrivă, perioada husită ca pe un exemplu descurajant, care ar trebui să servească de punere în gardă împotriva pericolelor unui radicalism deplasat. Într-o proclamaţie din 14 septembrie 1920, ea consideră revoluţia socialistă ca prematură şi prezentă următoarea argumentare istorică: "Am cunoscut deja în istoria noastră o mare revoluţie: husitismul. Am pierdut-o pentru că am întreprins, cu un pas îndrăzneţ, un avans de o sută de ani faţă de restul Europei. Strămoşii noştri s-au ridicat împotriva Europei în numele progresului umanităţii, dar chiar naţiunea şi poporul nostru sînt cei care au fost răsplătiţi pentru acest serviciu adus umanităţii prin secole de suferinţe

teribile. Nu vrem să retrăim acea tragedie". Este deci un aspect nou, diferit de formulele entuziaste curente, cel care se profila în această percepere a istoriei husite.

O serie întreagă de comentatori îşi dădură seama, cu toate acestea, încă din anii '20, că irumperea problematicii husite în conştiinţa istorică cehă nu putea dura mult timp. Nu era vorba decît de reprezentanţi ai taberei catolice. Este cazul să-l menţionăm aici, înainte de toate, pe Ferdinand Peroutka care, în lucrarea sa *Cine sîntem*, atacă stereotipul ceh preferat al naţiunii "husite": "Mari oratori au subliniat faptul că am fost copiii lui Zižka. Dar acest lucru îşi pierde orice semnificaţie în comparaţie cu această ştire gravă şi formidabilă: noi sîntem şi copiii cetăţenilor model ai lui Franz Josef". În altă parte, redactorul şef al revistei "Prítomnost" ("Prezent") atrage atenţia asupra faptului că, în sînul propriului său stat, naţiunea cehă nu se putea mulţumi cu tradiţia distructivă a husitismului şi trebuia să caute şi modele de construcţie statală în istoria sa. Tot în revista respectivă, Edmond Konrád încercă să reconcilieze interpretări antagoniste ale trecutului şi propuse celebrarea atît a Sfîntului Venčeslas, cît şi a magistrului Jan (1928).

Accentul pus de Peroutka pe edificarea statului este aici fundamental. Exact în această direcţie tabăra preşedintelui se străduia să instrumentalizeze tradiţia husită. Cuvîntul de ordine al lui Masaryk pe Tábor, transformat în platformă programatică a tinerei Republici, apela la ordine şi disciplină. Inspectorul general al forţelor armate cehoslovace, poetul Josef Svatopluk Machar, se exprimă în aceeaşi ordine de idei atunci cînd înmînă culorile primului regiment de artilerie, în numele lui Jan Zižka. El îi pofti pe soldaţi să respecte disciplina "husită" şi nu ezită să-l opună pe Zižka lui Hus. Venerarea predicatorului praghez îi pica bine, zicea el, unei "ţări prinsă sub lovitura mortală a Habsburgilor", dar o naţiune "liberă în cadrul propriilor frontiere" nu se putea întoarce decît către legatele lui Jan Zižka (pe care-l considera, cu totul în continuitatea concepţiilor lui V.V. Tomek, ca pe un "om de stat, un partizan al ordinii şi un bărbat ale cărui mîini erau curate şi al cărui suflet era pur") (1924).

Atunci intră în arena dezbaterii ştiinţifice Josef Pekař, cu o critică devastatoare a cultului husit. El refuza progresismul insipid al tezelor lui Machar şi sublinia caracterul religios, deşi devenit învechit, al

moştenirii husite. "Vălul este ridicat — şi noi nu mai vedem decît cel mai pur Ev Mediu acolo unde aveam impresia că întrezărim mijind zorii epocii moderne...", scria el în acest an 1925 al marii comemorări husite. După nouă ani, atunci cînd se sărbătorea aniversarea bătăliei de la Lipany, el boteză într-un mod provocator (dar pe baza unor profunde cunoştinţe istorice) înfrîngerea aripii radicale husite ca cea mai frumoasă zi a istoriei cehe. În cea mai faimoasă contribuţie a sa la ştiinţa husitismului, monografia *Zizka şi epoca sa* (1927-1933), el refuză să reia pe cont propriu versiunea idealizată a guvernatorului schiţată de Tomek şi reveni în esenţă la concepţiile lui František Palacky ("Zizka al lui Tomek este creator de ambiguitate; Zizka al lui Palacky este cu mult mai apropiat de realitatea istorică", concluziona el în ultima parte a lucrării sale. Este sigur că nu vorbea aici decît de personalitatea lui Zizka, pentru că, în evaluarea globală a perioadei husite, este în dezacord fundamental cu Palacky).

Concepţiile lui Pekař n-au avut timp să ajungă în domeniul public. Sub influenţa pericolului german, care apăsa Cehoslovacia, şi *a fortiori* de instaurarea protectoratului Boemia-Moravia, tradiţiile husite îşi reluară cursul iniţial. La eliberare, Partidul Comunist este cel care le-a reluat, în efortul său propagandistic — după celebra formulă a lui Gottwald, lovitura de stat din februarie 1948 salvase naţiunea de ameninţarea unui nou Lipany. În lucrarea citată mai sus, Zdeněk Nejedly trasează o linie neîntreruptă "de la mica nobilime medievală la ţăran şi la meşteşugarul husit, trecînd prin deşteptătorul naţional, pînă la proletarul nostru patriot de astăzi". Potrivit acestei concepţii, Hus devenea chiar predecesorul direct al lui Zizka, dat fiind că "astăzi Hus ar fi fost în fruntea unui partid politic; tribuna sa n-ar mai fi amvonul, ci sala pragheză Lucerna sau piaţa Venceslas. Iar partidul său ar fi foarte apropiat, putem fi siguri, de partidul nostru, partidul comunist".

După o lungă perioadă de secularizare, această ultimă încarnare a moştenirii husite poate părea astăzi grotescă. Dar să nu uităm că ea este fructul unui proces care a început în secolul al XIX-lea. Numai acestei aure i se datorează faptul că un regim comunist întemeiat pe "ateismul ştiinţific" a putut renova capela pragheză Bethlehem (1950-1954) şi că Hus a putut fi considerat un "apostol curajos şi un proteguitor al poporului oprimat". Instrumentalizarea trecutului husit în anii '50 con-

stituie o punere în gardă împotriva tentaţiei de a ideologiza sau de a mitiza orice perioadă istorică, inclusiv cea mai recentă.

Jiří Rak

POLONIA: UN EROU ROMANTIC MODERN

Perioada romantismului a văzut cristalizîndu-se în Polonia o a doua paradigmă a culturii — după aceea a Renaşterii —, iar figura eroului îi rezumă trăsăturile principale. În Occident era vremea "post-eroică" (D. Fabre) de după Napoleon, vremea "marilor oameni" şi a individualism modern pe punct de a se naşte, însoţit de sentimentul unei fisuri interioare a omului. În situaţia unui popor fără stat, a unei naţiuni multi-etnice şi multi-confesionale din punct de vedere istoric, încă mîndră de trecuta ei măreţie, "cultura" — operele literare, plastice, teatrale — trebuia să "înlocuiască" instituţiile politice, iar codul simbolic — o gîndire discursivă. Imaginea eroului, departe de a se şterge în faţa înscăunării imanentismului modern, a trăit atunci un fel de nouă măcinare, aceea a unui erou de mîna a doua: literar. Romantismul a creat o nouă mitologie eroică, model de comportament şi normă morală. Era vorba de o creaţie conştientă, de o construcţie a imaginarului colectiv. În această calitate, ea face parte din modernitate, asigurîndu-i omului o stăpînire a propriului univers. Fazei raţionaliste a modernităţii, elaborată în timpul epocii Luminilor, îi succedă astfel o fază a explorării inconştientului individual şi colectiv, a imaginarului şi iraţionalului. Ea îi permite poporului fără stat, *popor-naţiune*, să elaboreze un cod simbolic şi ritual care asigură o legătură culturală directă, în afara instituţiilor politice şi a discursului oficial. Discurs respins ca reprezentant al ocupantului care a dezmembrat patria, pentru că a justificat aceste dezmembrări şi pentru că a reprezentat interesele statelor Sfintei Alianţe şi nu pe acelea ale popoarelor.

Noua imagine eroică, sau, mai degrabă, modelul său ideal, ascuns în spatele unei constelaţii de personaje fictive şi reale, nu corespunde totuşi în mod exact cu denumirea de "erou naţional", pentru că, dacă reprezintă unitatea şi identitatea culturală a poporului, ea le formează

în acelaşi timp şi le depăşeşte printr-o viziune universalistă. Noul erou corespunde deci şi tipului de "mare om", slujitor al umanităţii în mişcare.

Paradigma romantică cristalizată în situaţia de dependenţă politică a durat cel puţin pînă în 1989 şi, în ciuda transformărilor în curs, va fi eficace încă mult timp. Ea se referă mai pe larg la paradigma războinicului (Kołakowski), din motivul, fără îndoială, al tradiţiei nobiliare a proprietarilor de pămînt, care şi-au luat sarcina de a duce cultura dincolo de vremea dezmembrărilor şi de situaţia de instabilitate politică, de punere în pericol a supravieţuirii identităţii. Paradigma războinicului, proprie majorităţii popoarelor din Europa Centrală şi Orientală, cu excepţia poate a cehilor, constă în a combate adversarul — prin arme, gîndire sau bani — şi a învinge sau a fi învins. Compromisul nu poate fi decît tactic. În Occident domină, dimpotrivă, de la Revoluţie, paradigma negustorului, în care primează schimbul şi căutarea unui compromis (această diferenţă explică anumite dificultăţi culturale ale ţărilor Europei Centrale în asigurarea, în zilele noastre, a tranziţiei către o economie de piaţă). În consecinţă, mitul eroic va ieşi în mod obligatoriu modificat. Dar poate că nu respins, pentru că, sub formă simbolică, el conţine un model cultural al personalităţii care şi-a făcut dovada istorică şi constituie reperul principal al identităţii culturale. Va fi vorba mai degrabă de a dezvolta în mod discursiv conţinutul simbolurilor, astfel încît să se adapteze acest model la noile circumstanţe istorice.

Deşi modelat pe matricea războinicului, noul erou nu este un învingător, ci reprezintă mai degrabă modelul cristic al unei victorii de dincolo de moarte, al unei victorii spirituale, al unei resurecţii morale. Care trebuie să conducă la o resurecţie politică, pentru că politicul şi religiosul sînt, în această schemă, intim legaţi de cultural, mai ales în faza tîrzie, mesianică, a noii imagini a lumii.

Se mai impune şi o altă remarcă preliminară. Dacă în tradiţia franceză, de exemplu, a statului-naţiune, domină modelul clasic al cornelianului Erou-Rege, şef politic, care incarnează principiul instituţional, în paradigma romantică eroii războinici şi regi au fost "înlocuiţi" cu personajele charismatice care incarnează aspiraţiile colective, chiar prin poeţii-profeţi (*wieszcz*), întruchipări ale unui "artist naţional" purtător al conştiinţei colective. Astfel vechile figuri eroice ale unui Ladislas

Jagellon, învingător în 1410 al cavalerilor teutoni la Tannenberg (Grunwald), sau al unui Stefan Bathory, smulgîndu-i Moscovei accesul Poloniei la Marea Baltică, sau încă al unui Ioan III Sobieski, salvatorul Europei, învingător în 1683 al turcilor la Viena, au trecut în planul secund al unei memorii istorice pentru a-şi vedea, într-o a doua fază, imaginea reconstruită, spiritualizată şi transformată în emblemă a mîndriei naţionale pentru o măreţie trecută.

În imaginarul colectiv, figurile eroilor istorici mai recenţi au devenit la rîndul lor matricele noii construcţii simbolice. Este vorba, în primul rînd, de Joseph Poniatowski, care, ca un nou Roland, a murit aproape de Leipzig, acoperind retragerea lui Napoleon; de Tadeusz Kosciuszko, comandantul şef al insurecţiei din 1794, care a precedat a treia dezmembrare a Poloniei, în acelaşi timp om charismatic şi şef de stat; şi, paradoxal, de Napoleon, erou al imaginarului polonez de asemenea, nu atît în calitate de şef de stat, ci ca cel care a încarnat aspiraţiile de libertate ale polonezilor şi ale altor popoare. Toţi aceşti eroi au fost, din punct de vedere istoric, nişte perdanţi, de aceea ei vor fi "revăzuţi" prin intermediul modelului cristic al unei victorii spirituale dincolo de moarte.

Cu toate acestea, ei încarnează noile valori ale devotamentului, ale patriotismului şi ale angajamentului în transformările istorice ale lumii, ceea ce corespundea pe deplin noii problematici, născută după Revoluţia Franceză: aceea a corpurilor colective sau a popoarelor, aceea a transformărilor istoriei sau a evoluţiei, şi aceea a Răului ca moment dialectic necesar evoluţiei istoriei şi dezvoltării indivizilor şi popoarelor. Această problematică se intersecta şi cu noile idei ridicate în slăvi de marii poeţi ai epocii: Libertatea (Friedrich Schiller), căutarea sensului vieţii, găsită în cele din urmă într-un efort comun împreună cu ceilalţi (*Faust* de Goethe) şi în splendida izolare a devotamentului faţă de o cauză mare. Acest din urmă caz, confirmat de exemplul lui Byron, mort în lupta pentru libertate a grecilor, a inspirat şi modelul poetului-profet, ghid spiritual al poporului, devenit mai tîrziu "poet naţional". În tradiţia poloneză, trei poeţi sînt recunoscuţi ca avînd această calitate: Adam Mickiewicz (1798-1855), Juliusz Słowacki (1809-1849) şi Zygmunt Krasiński (1812-1859), la care trebuie adăugat, fără îndoială, Frédéric Chopin (1810-1849), mîndru şi el de a fi "un artist naţional" şi de a încarna în opera sa spiritul, esenţa însăşi a culturii poloneze.

Figura noului erou romantic s-a cristalizat totuşi mai ales în operele literare, cum ar fi *Konrad Wallenrod* şi *Strămoşii* de Mickiewicz, *Kordian* şi *Regele-Spirit* de Słowacki sau *Comedia ne-divină* de Krasiński. Era vorba de un soi de sinteză simbolică a experienţei colective şi în acelaşi timp de un model de comportament într-o situaţie istorică fără ieşire. Pe bună dreptate, acest nou erou a fost numit "erou al transformărilor", pentru că individuaţia face parte din noua schemă eroică. Această schemă a dezvoltării personalităţii comportă într-un fel trei etape, însoţite în *Strămoşii* de o schimbare de nume: îndrăgostitul narcisist Gustave se transformă în eroul patriotic răzbunător Konrad, apoi în Pelerin al cauzei universale a echilibrării relaţiilor dintre popoare. Filozoful epocii, Auguste Cieszkowski, a încercat să închidă aceste trei etape în formulele de personalitate egoistă "în sine" (*w sobie*), reflexivă "pentru sine" (*dla siebie*), cea de-a treia fază corespunzînd unei divinizări, stării unui om-Dumnezeu (*thean-tropos*), etapa în care îţi extragi forţele doar "de la sine" (*z siebie*). Această schemă seamănă în multe privinţe cu cea descrisă în secolul al XX-lea de C.G. Jung, cu diferenţa că în schema poloneză dezvoltarea "transcendentă" a personalităţii nu se face prin realizarea unui program interior, codificat în arhetipuri (Jung), ci prin luarea în posesie a problemelor altora, ale comunităţii umane, altfel spus graţie unei *etici a responsabilităţii* pentru alţii şi pentru dezvoltarea lumii. Este vorba deci de mecanismul de credinţă spirituală prin socializare şi asumarea responsabilităţii pentru lume. Pe plan religios, această schemă se referă la o modă nouă, analogică, imitaţia lui Christ: nu a ascezei Sale istorice, ci a devotamentului Său pentru poporul Său, de asumarea responsabilităţii pentru răscumpărarea oamenilor. Răscumpărare voia să însemne la început: dezrobire; a-l imita pe Christ va însemna deci pe viitor să munceşti sau să lupţi pentru libertatea poporului tău, a tuturor popoarelor. Mickiewicz va ajunge pînă la a scrie: "Acolo unde este răul, acolo este Patria; pentru că peste tot în Europa unde există oprimarea Libertăţii şi luptă pentru aceasta, acolo este luptă pentru patrie". Acest principiu al solidarităţii este însoţit de acela al interiorizării valorilor transcendentale: "Cu cît vă îmbunătăţiţi şi vă măriţi sufletul, cu atît vă îmbunătăţiţi legile şi vă măriţi frontierele" (*Cartea pelerinilor polonezi*).

Să ne mai oprim o clipă la etapele individualizării. Dragostea romantică, pasiunea absolutului (prima etapă) duce la moarte, la încarce-

rare, pietrifică; dar, în acelaşi timp, face să descoperi absolutul în celălalt, în relaţie, în afara religiei; în limbaj religios, face să-l descoperi pe Dumnezeu în om, printre oameni. Moartea personalităţii egoiste a acestei etape este deci o formă de moarte a individualismului modern şi face deschidere către suferinţa celorlalţi. A doua etapă, în care eroul se identifică cu mulţimea, comportă două variante. Prima, elaborată în *Konrad Wallenrod* de Mickiewicz, este modelul de patriotism atît de absolut, încît justifică toate mijloacele: eroul poemului, prinţ lituanian, abjură credinţa strămoşilor săi, se botează, se dă drept german şi este ales Mare Maestru al Ordinului Teutonic. Toate acestea pentru a-i conduce pe teutoni, noii săi coreligionari, către înfrîngerea definitivă, care-i va salva adevărata patrie. Tragedia dublei identităţi, a Răului necesar pentru a învinge, acest model al eroului-trădător va servi multă vreme în Polonia şi în Ucraina ca referinţă a unui naţionalism absolutizat. A doua variantă a figurii eroului-răzbunător va fi elaborată în partea a III-a din *Strămoşii*. Acolo se va transforma Gustav wertherianul în Konrad, erou-răzbunător, care cîntă puterea urii sale ("Răzbunare, răzbunare împotriva duşmanului, cu Dumnezeu sau chiar fără Dumnezeu"). Ura sa îl va face mai tîrziu să-l acuze pe Dumnezeul despoţilor că nu are dragoste şi compasiune în faţa suferinţelor oamenilor. Revolta sa prometeeană va fi fecundă, pentru că Dumnezeu îşi va face cunoscut răspunsul unui alt personaj, într-o viziune mistică, promiţînd într-un fel domnia Libertăţii pe pămînt şi apariţia unui personaj mesianic, "patruzeci şi patru", "vicarul libertăţii vizibile pe pămînt". Dar această revoltă va fi condamnată ca fiind fruct al urii şi orgoliului, de un naţionalism atît de absolutizat, încît se va transforma rapid într-o tiranie de tip totalitar ("Oamenii să devină pentru mine ca nişte gînduri şi cuvinte..."). Konrad încă mai trebuie să se transforme, pentru a ajunge la o dimensiune universală din punct de vedere etic. În a treia etapă, autorul îl numeşte doar Pelerin şi ne putem gîndi că este vorba de un Pelerin-emisar, în misiune a noii cauze, anunţată simbolic în Viziune: aceea a etatizării relaţiilor dintre popoare, toţi egali în demnitate şi în drept. Este vorba de solidaritatea popoarelor, opusă solidarităţii guvernelor Sfintei Alianţe. În ceea ce-i priveşte pe eroi, figura lui Gustav-Konrad-Pelerin va deveni de acum înainte referinţa unui eroism istoric cu caracter universalist, pentru că este vorba de a apăra eticile universale, cum ar fi libertatea popoarelor, şi o etică a responsabilităţii.

Această schemă fundamentală a fost îmbogăţită în opera lui Słowacki şi Krasiński prin problema relativismului modern al valorilor, de combătut în sine prin mobilizarea voinţei colective (*Kordian*), şi a Răului legat de transformările istorice, Rău necesar progresului spiritual al lumii (Słowacki şi concepţia sa despre "spiritul-etern revoluţionar"), sau Rău steril al Revoluţiei (*Comedia ne-divină* a lui Krasiński). Sinteza se face prin interiorizarea şi incarnarea contradicţiilor lumii (Konrad din *Strămoşii* strigă "mă numesc milion") şi depăşirea lor în sine, graţie personificării dinamicilor istorice (*Kordian*).

Dacă tipul "eroului naţional" are drept scop să încarneze "caracterul naţional", *Volksgeist* (J.-P. Albert), figura eroică în chestiune depăşeşte această dimensiune prin aspiraţia către universalitate, prin misiunea de a-şi aduce aici şi poporul. Într-adevăr, ultima etapă a dezvoltării personalităţii eroice se caracterizează prin realizarea unei "misiuni" cu caracter universal, ceea ce trimite direct la ideea misiunilor popoarelor, populară în epocă datorită conceptelor lui Herder şi mesianismelor născînde. Imaginea cea mai cunoscută şi cea mai enigmatică a acestui eroism universalist este viziunea lui "patruzeci şi patru" din *Strămoşii*, personaj mesianic ce încarnează dorinţa de multitudine ("titlul său [este] popor al popoarelor"), poate o formă de sinteză între eficacitatea terestră a lui Napoleon şi universalitatea etică a operei mesianice a lui Hristos. Este vorba de o persoană sau de o transfigurare a efortului colectiv? Pentru că eroul încarnează aspiraţiile comunităţii sale, uneori nu este posibil să distingi cu uşurinţă între misiunea sa personală şi misiunea poporului său. Unul trimite la celălalt, unul este determinat de celălalt. Este important de precizat, totuşi, că eroul carismatic rămîne în serviciul consensului etic universal şi joacă, în raport cu poporul său, rolul unui profet exigent.

Acest model eroic, în care dezvoltarea personalităţii depinde de incarnarea aspiraţiilor comunitare, instalează o solidaritate puternică între destinul individual şi cel colectiv, pentru că unul nu poate exista fără celălalt: individul poartă comunitatea la capătul braţului şi, pe de altă parte, nu există decît prin intermediul ei, prin recunoaşterea comunitară. Aceasta îi conferă societăţii o mare autonomie vizavi de orice putere instituţională, indiferent dacă este vorba de stat sau de Biserică, pentru că judecata Simţului se face prin consensul pe care-l încarnează Eroul. În marile momente istorice, aceasta i-a asigurat societăţii o extra-

ordinară coerenţă, este suficient dacă evocăm rezistenţa din timpul ocupaţiei naziste sau societatea paralelă din timpul stării de război a anilor '80. Dar în momentele de pace, în cotidian, aceasta îl închide pe individ într-un fel de dependenţă vizavi de comunitate şi, pe de altă parte, împiedică buna funcţionare a instituţiilor politice. Acest tip de model de personalitate ar putea fi numit circular, pentru că individul şi comunitatea naţională trimit în mod constant unul către cealaltă. În interiorul acestei scheme s-au mai dezvoltat şi o etică specifică a rolurilor (Słowacki), precum şi etica relaţiilor dintre popoare. Principiul *etatizării politicului* pare a fi ideea majoră a epocii, iar pe plan religios noile atitudini de angajament în istorie au făcut să se nască o formă de prometeism creştin.

Este important să-ţi dai seama că acest tip de erou-poet, născut în epocă din pana unor *vates*, a eroilor naţionali — oameni mari în carne şi oase — garantează un alt tip de legitimitate decît cel care prevalează în statele-naţiuni occidentale. Pentru că rolul său constă în eliberarea patriei de jugul străin (*Kordian* de Słowacki) sau în asigurarea autonomiei culturale pentru poporul său (Mickiewicz în *Strămoşii*), el trebuie să afle căile pentru a crea o voinţă populară de eliberare, un consens etic al unui *non possumus* colectiv, reperele etice ale unei revolte legitime. Legitimitatea modernă se face atunci nu graţie mecanismelor democratice parlamentare, ci prin recunoaşterea culturală a binelui şi a răului, mai ales în literatură şi artă în general. Este greu să subestimezi puterea simbolică a operelor în chestiune, lucru de care puterile ocupante erau conştiente: simplul fapt de a avea acasă un exemplar din *Strămoşii* putea duce, în secolul al XIX-lea, la Siberia sau la moarte. Transferarea cenuşii lui Mickiewicz (1898) şi Słowacki (1927) în cripta de la Wawel, din Cracovia, în care se află mormintele regilor, a făcut parte dintr-o mişcare de eroizare a imaginii poeţilor înşişi. Operele lor aveau puterea unei bombe. Kordian era pseudonimul preferat de tineri în timpul insurecţiilor succesive, interzicerea spectacolului cu *Strămoşii*, în 1968, care a declanşat manifestaţiile intelectualilor şi studenţilor din toată ţara, a dus pînă la urmă la formarea opoziţiei democrate şi a contribuit la căderea comunismului. Exemplele ar putea fi multiplicate.

Mitul eroic al romantismului a avut după aceea trei tipuri de desfăşurare: literar, istoric şi cultural.

În literatură, motivul unui personaj eroic şi al unui fel de mesianism — misiune etică universală a polonezilor — va deveni constant pînă în zilele noastre, fie sub forma reactualizărilor succesive, fie sub cea a deriziunii. Primul a fost, fără îndoială, Cyprien K. Norwid, poet romantic tîrziu, care a elaborat un fel de mesianism de lucru. Simbolica obscură a personajului mesianic Viziunea din *Strămoşii* a fost interpretat de dînsul ca operă a unei munci colective a generaţii de oameni, ajungînd la deşteptare graţie efortului continuu care umanizează, chiar divinizează omul etern (*Promethidion*). În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe care lumea s-a obişnuit, în Polonia, să-l numească "pozitivist", eroul cel mai cunoscut al noii epoci, sfîşiat între o dragoste pasională şi obligaţiile capitaliste ale sorţii sale, ezită între sinucidere şi postura unui mesianism ştiinţific — căutarea unui metal mai uşor ca aerul, care-ar permite să se pună capăt războaielor. Este caracteristic că savantul din roman se numeşte Geist, adică "Spirit" (*Păpuşa* de Boleslav Prus). Un scriitor al generaţiei următoare, Stefan Zeromski, va deveni la rîndul său "conştiinţa naţiunii". Eroii săi vor fi militanţi sociali, sfinţi laici devotaţi serviciului sănătăţii celor săraci, educaţiei poporului sau transformărilor necesare ale societăţii. Este vorba de o "retraducere" a eroismului romantic în realităţile sociale ale secolului al XX-lea. Eroii lui Zeromski vor marca conştiinţele celor mai luminate spirite ale societăţii timp de mai multe generaţii, pînă în primele decenii ale Poloniei populare.

Figura eroului romantic va fi reluată de scrierile groteşti. Aparıţiile cele mai notabile ale acestui motiv vor fi de fapt o formă a reactualizării sale. În mod paradoxal, Witold Gombrowicz, marele zeflemist al tradiţiei romantice, este cel care va relua, cu destulă fidelitate, în *Căsătoria*, dimensiunea metafizică a atitudinii eroice. Eroul său, care se numeşte Henri (ca şi în *Comedia ne-divină* a lui Krasiński), va încerca să apere "valorile superioare" în faţa unui Beţiv, preot al unei "Biserici triviale", "umană în mod omenesc". Şi el se va supune în cele din urmă Formei sociale obligatorii, luînd funcţia de transcendenţă. Chiar şi concepţia despre omul construit de alţii, în serviciul formei, al comunităţii, este un fel de reactualizare a prometeismului creştin al lui Mickiewicz şi al conceptului de *transcendenţă orizontală*, care se lasă dedus din operele sale. Eroul este, deci, la urma urmei, ceilalţi, societatea, oamenii, şi nu există altă realitate decît interumană.

Eroul romantic în criză va apărea şi în alte opere cunoscute, cum este *Fişierul* de Tadeusz Rózewicz, piesă de după război, în care personajul central, numit "Erou" şi făcînd oficiu de director de operetă naţională, nemaiavînd nimic de făcut, rămîne tot timpul în pat cu secretara, în camera sa, care este în acelaşi timp o stradă... În *Micul Apocalips* de Tadeusz Konwicki, roman care anunţă sfîrşitul comunismului, eroul-scriitor este obligat de colegii săi să se sacrifice pentru patrie şi să ardă de viu în faţa camerelor de luat vederi ale televiziunilor străine... Zeflemeaua nu îndepărtează deloc seriozitatea care se ascunde în spatele acestui comportament. În sfîrşit, în *Ambasadorul* lui S. Mrozek, personajul central se lasă omorît pentru a apăra principiul azilului politic, dispreţuindu-l în acelaşi timp pe disidentul care s-a refugiat la dînsul; el îşi instaurează prin acest act sensul vieţii, posibilitatea chiar a Sensului într-o lume absurdă în sine. Voluntarismul acestui act aminteşte pe departe prometeismul romantic şi dimensiunea metafizică a revoltei eroului.

Toate aceste exemple arată că modelul eroic pare pregnant întotdeauna, în orice caz pînă în 1989. Exemplele istorice nu pot decît să coroboreze această afirmaţie. Cel mai celebru dintre ele este, fără îndoială, Joseph Piłsudski (1867-1935), creatorul statului polonez, după cei o sută douăzeci şi trei de ani de dezmembrări, şi şeful acestuia sau, mai tîrziu, un soi de dictator informal, practic pînă la moartea sa, în 1935. Iubitor de poezie romantică şi mai ales al lui Słowacki, a extras de aici exemplul grandorii şi al angajamentului activ în istorie, dar şi al asumării responsabilităţii în raport cu răul necesar pentru viitorul ţării. Erou charismatic, el suporta cu greu să fie "preşedinte" şi conducea ca atare ţara prin autoritatea personală (şi armata, care i-a fost devotată în întregime). Visînd să restaureze o confederaţie cu Ucraina şi Lituania, a pierdut în faţa adversarilor politici şi a fost obligat să garanteze o politică de represiune a minorităţilor. Identificîndu-se, probabil, cu un "rege-spirit" (concept al lui Słowacki), el încerca să simtă nevoile cele mai vitale ale poporului său, fără a reuşi întotdeauna. Este considerat ca cea mai importantă personalitate politică poloneză a secolului al XX-lea. Şi, totuşi, există şi alte exemple de eroi după imaginea personajelor literare ale romantismului.

Cronologic, trebuie să vorbim mai întîi de savantul şi scriitorul Janusz Korczak, evreu la origine, care, în numele serviciului pentru

copii, i-a însoţit în mod voluntar în camerele de gazare pentru ca să nu se simtă abandonaţi. Tot în acest sens Andrzej Wajda l-a interpretat pe acest personaj în filmul său, taxat de antisemit în Franţa, pentru că era prea impregnat de etica creştină a sacrificiului eroic. Cu toate acestea, proiectarea acestui film în şcoli a fost recomandată în Israel de către Ministerul Educaţiei Naţionale.

Toată generaţia tînără a rezistenţei (Armata Naţională, AK), în timpul războiului, a imitat modelul atitudinilor eroice, luînd deseori pseudonimul Kordian... După război, a izbucnit o polemică în jurul cărţilor lui Josef Conrad, scriitor englez de origine polonă, ai cărui eroi sînt o actualizare a modelului cultural polonez şi cu care se identificau tinerii rezistenţei: era vorba de fidelitatea faţă de onoare, indiferent de şansele la victorie.

Această tradiţie a fost reluată după aceea de către opoziţia democratică faţă de comunism şi de personaje cum ar fi părintele Popieluszko, omorît de serviciile secrete, sau Lech Walesa, şeful primei Solidarnosć. Acesta din urmă şi-a pierdut, dimpotrivă, toată charisma, vrînd să fie ales preşedinte: un erou charismatic nu poate fi "rege"!

În sfîrşit, foarte clar în ochii polonezilor, şi probabil pentru el însuşi, modelul eroic al romantismului este încarnat într-o manieră specifică de Ioan-Paul II, mai ales în primii ani ai pontificatului său. Admirator al lui Mickiewicz şi al *Strămoşilor*, în unele din discursurile sau enciclicile sale el îi parafrazează sau îi citează în mod direct pe poeţii romantici, mai ales pe Mickiewicz şi Norwid. În orice caz, el a încercat să realizeze visul lui Mickiewicz pentru papa din vremea sa, acela de a se pune în capul mişcării de eliberare a popoarelor: din punct de vedere spiritual, el îşi are partea sa în prăbuşirea comunismului.

Pentru cultură, cea mai importantă a fost, totuşi, o altă versiune a mitului eroic: aceea a *poetului naţional*, a artistului "conştiinţă naţională". După cei trei poeţi-profeţi (*wieszcz*) şi Chopin, artişti ai unor generaţii succesive au reluat acest model: Henri Sienkiewicz, autor a numeroase romane istorice (printre care *Quo Vadis*), care le-a scris "pentru a îmbărbăta inimile"; Jan Matejko, pictorul istoric de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, care a lăsat imaginea celor mai mari momente ale istoriei vechii Polonii; Stanislas Wyspiański, pictor şi dramaturg de geniu, care a reluat miturile mickiewiczeene pentru a le confrunta cu realităţile începutului secolului al XX-lea; Stefan Zeromski, de care a fost vorba

deja, "conştiinţă naţională" pentru cîteva generaţii de polonezi. Este clar că, recent, un rol analog a fost sau încă mai este jucat de poetul Czesław Miłosz (premiul Nobel în 1981), scriitorul Herling-Grudziński, care a denunţat lagărele staliniste, cineastul Andrzej Wajda, care a descifrat, prin simbolica romantică, istoria recentă, despre care este vorba în filme ca *Cenuşă şi diamant*, *Omul de marmură* sau *Omul de fier* (Palme d'or la Cannes, în 1981). Dar ar trebui să amintim şi despre marii intelectuali care, în reflecţiile lor, serveau de ghizi spirituali ai societăţii, fie că e vorba de Stanislas Brzozowski sau de Marian Zdziechowski la începutul secolului, sau mai recent de Leszek Kołakowski, denunţînd aporiile marxism-comunismului, sau de Jerzy Giedroyć, redactorul revistei "Kultura" de la Paris, care a formulat scopurile strategice ale politicii poloneze pentru generaţiile care vor veni: linia sa este aceea care se realizează în prezent. Unul dintre principalii săi colaboratori, Juliusz Mieroszewski, a formulat cît se poate de bine problema: dacă n-ar fi existat romanticii, realiştii n-ar fi ştiut ce trebuie să realizeze...

Mitul romantic, construit, mai mult sau mai puţin voit, în timpul romantismului, ca o sinteză simbolică a experienţei acestei generaţii, conţine în germeni o întreagă filozofie, care aşteaptă să fie exprimată discursiv. Se poate afirma că el constituie într-un fel o paradigmă poloneză a culturii. Cultură înţeleasă ca un tot şi înglobînd de asemenea politicul şi religiosul. Ultima manifestare a acestei paradigme a fost, se pare, mişcarea Solidarnosć a anilor '80: în acelaşi timp mişcare socială, naţională şi religioasă, trăită ca o insurecţie pacifică. În timpul acestei perioade, în atitudinile sociale s-au manifestat etica responsabilităţii pentru întreaga societate, mărturia identităţii şi aspiraţia către participarea activă la transformările istorice.

Din punct de vedere filozofic, acest mit pare să fie purtătorul unui nou tip de universalitate, care nu mai este raţionalist, moştenit de la Lumini, dar care se referă la proiectul etic colectiv — la universalele etice — şi la memoria specifică fiecărei culturi. Noile atitudini religioase care decurg de aici pot fi descrise ca un fel de prometeism creştin, în care fiecare este responsabil — s-ar putea zice — de salvarea lumii, adică de demnitatea oamenilor şi de sensul vieţii. În zilele noastre, acest principiu al unei "transcendenţe orizontale" se revelează a fi foarte apropiat de gîndirea lui Emmanuel Levinas, pentru care "răspunderea pentru celălalt înseamnă transcendenţă".

Această nouă religiozitate a atitudinilor şi comportamentelor, mai degrabă decît la o teologie discursivă, se referă la imaginea valorilor transcendente interiorizate în om printr-o individualizare a lui Dumnezeu în celălalt, "printre noi", a unui Dumnezeu-Frate. Consensul etic universal constituie o nouă formă a transcendenţei, pe care am numit-o "orizontală". În practică, aceasta se opune instituţionalizării exagerate a religiosului şi punerii credinţei în formule dogmatice: pentru că este vorba de responsabilitatea vie pentru celălalt, pentru ceilalţi, care trebuie în mod necesar să ia fără încetare forme diferite. În practică, aceasta instaurează şi o spiritualitate laică, fără a plăti preţul imanenţei absolutizate, ca în Occident după Revoluţie, pentru că transcendenţa subzistă fie sub formă interiorizată, fie proiectată asupra unui consens etic universal.

Din această perspectivă, dezvoltarea spirituală a individului — responsabil al lumii — devine noua axă a Sensului, care nu se lasă relativizată de procesul mondializării sau de realitatea pluri-confesională şi pluri-culturală, binecunoscută în tradiţia fostei *Respublica* polono-lituaniene. Acest soi de individualism se apropie din mai multe puncte de vedere de gîndirea personalistă şi se opune individualismului burghez de tip juridic al societăţilor capitaliste. Esenţa acestei diferenţe constă poate în deschiderea către dimensiunea colectivă a vieţii şi în formarea umanităţii conştiente şi responsabile: individul se formează graţie celorlalţi, prin ceilalţi. Libertatea rămîne condiţia dezvoltării personalităţii, care nu se poate realiza deci fără solidaritatea corpurilor colective, la fel de importantă pentru Sens ca şi libertatea individuală.

Ieşită din operele literare, imaginea eroului romantic: Erou-Poet, intelectual care preia responsabilitatea destinului colectiv, s-a incarnat în Istorie, făcînd să funcţioneze o nouă paradigmă a culturii europene. Din punct de vedere istoric, această paradigmă s-a verificat, şi-a realizat promisiunile. Ea constituie, fără îndoială, şi un răspuns la noile problematici apărute după Revoluţia franceză: acelea ale corpurilor colective, ale transformărilor istorice şi ale Răului necesar; un răspuns care ne permite să nu cedăm relativizării tuturor valorilor, atomizării personalităţii, crizei Sensului, adică reperelor. În acelaşi timp, el trebuie să se adapteze şi la noile realităţi ale mondializării, ale capitalismului transnaţional, ale individualismului hedonist de consum... Să te adaptezi sau să dispari; în orice caz, el constituie o parte importantă a patrimo-

niului european comun, un al "doilea plămîn" al unei Europe multă vreme divizată.

Michel Masłowski

MITUL EROIC AL EVREULUI POLONEZ

Regimentul evreu

Miturile funerare ale eroului războinic au format imaginea evreului polonez patriot. Inserţia cetăţenească simbolică a evreilor trecea, în Polonia modernă, prin asocierea lor la numeroase insurecţii armate pentru independenţă. Mitul eroic şi romantic polonez se fondează pe modelul personal al eroului care luptă pentru libertate şi care face din viaţa sa o ofrandă pe altarul patriei şi al umanităţii. Inserţia evreilor în acest mit impunea spargerea stereotipurilor bine înrădăcinate ale serviciului militar, ale războiului, ale luptei armate, ale luptei absolute pentru libertate: pe viaţă şi pe moarte.

Caracteristicile eroice şi militare ale acestei atitudini şi ale acestui comportament apăreau în general ca totalmente străine israeliţilor, "naturii" lor prudente şi fricoase, temătoare şi laşe, "tendinţei" lor de a se angaja în fugă şi a se ascunde în faţa situaţiilor cît de cît grele, respingerii lor "înnăscute" a meseriei de soldat, cosmopolitismului şi egoismului lor, manifest în absenţa legăturii cu vreo patrie, şi incapacităţii lor de a se sacrifica "pentru o cauză". Evreul era, într-un fel, prin esenţă predestinat la rolul de spion şi de trădător. "Evreul în armată" sau "armata evreiască" — iată teme eterne ale glumelor şi caricaturilor de tot felul.

Istoricii arată că aceste stereotipuri ironice nu aveau deseori nimic de a face cu realitatea. În Polonia celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea şi în cel de-al XVII-lea, colonii evrei de la graniţele Republicii încrucişau spadele cu tătarii, cu cazacii, cu moscoviţii. Evreii din oraşe erau obligaţi să participe la lucrările de fortificaţie şi la apărarea oraşelor

în caz de invazie. Ei se achitau de aceste obligaţii cu abilitate şi curaj. O făceau totuşi în cadrul propriilor grupuri şi nu se angajau în masă în armata poloneză, ceea ce ar fi necesitat spargerea barierelor sociale, juridice şi culturale.

Batjocura la care erau supuşi trebuie totuşi să fi fost penibilă, pentru că unul dintre proiectele de reformă ale evreilor în cursul ultimului deceniu al secolului al XVIII-lea preciza: "este bine să se introducă, în armată, interzicerea de a-şi bate joc de evrei din cauza apartenenţei lor religioase, pentru că nu este nici o diferenţă dacă eşti creştin sau evreu pentru cel care-şi sacrifică viaţa pentru patrie". Egalitatea obţinută prin patriotism nu semnifica implicit şi egalitatea în drepturile civile.

Declinul republicii nobiliare a fost iluminat de imensul efort politic şi militar al lui Tadeusz Kosciuszko. "Ultimul printre soldaţi, el este primul cetăţean al estului Europei", spunea despre dînsul Jules Michelet, în *Legende democratice ale nordului*. După ce a participat, în 1776-1783, la războiul de independenţă al Statelor Unite ale Americii, el conduse insurecţia poloneză din 1794 împotriva invadatorului rus. După cum subliniază Andrzej Walicki, "Kosciuszko delimita clar libertatea şi credinţa (invers decît Confederaţii de la Bar, care se opuseseră anterior Rusiei). El proclama egalitatea tuturor religiilor — nu numai a confesiunilor catolice, ci şi a musulmanilor şi evreilor". Concepţia lui Kosciuszko despre naţiune, proprie republicanismului modern, îi includea pe "toţi locuitorii Republicii, independent de condiţia lor, de avere, credinţă sau de apartenenţă etnică". O astfel de concepţie despre naţiune a făcut posibilă cariera lui Berek Joselewicz, originar dintr-un sătuc din Lituania, provenit dintr-o familie evreiască şi care a fost la început comisionar la episcopul Massalski. El apăru pe scena istorică aureolat de gloria militară a vechiului Israel. Kosciuszko, într-un text publicat în "Gazeta Rzadowa", în care informează despre crearea unei formaţiuni militare evreieşti sub comanda lui Joselewicz, aminteşte "marile fapte de arme ale strămoşilor" naţiunii evreieşti, care nu voiau să se supună despoţilor. El insistă asupra faptului că o "mînă" de evrei viteji ştiuse să se opună "armatelor pletorice ale puterilor orientale". De asemenea, scrie Kosciuszko , "în zilele de 17 şi 18 aprilie 1794, Varşovia a purtat o bătălie sîngeroasă cu invadatorii moscoviţi, evreii care locuiesc în acest oraş s-au năpustit la arme, s-au amestecat cu duşmanul şi au dovedit lumii că acolo unde umanitatea putea

cîştiga, nu le era frică să-şi piardă viaţa". Acest "ataşament faţă de libertate", pe care evreii îl dovediseră cu atîta eroism, l-a convins pe Kosciuszko să cedeze cererii lui Berek Joselewicz şi Józef Aronowicz de a forma un "regiment evreiesc de cavalerie uşoară".

Kosciuszko era perfect conştient de diferenţa dintre evrei şi polonezi din punct de vedere al "religiei şi obiceiurilor". "Noi nu avem intenţia nici de a-i converti, nici de a-i schimba — afirma dînsul. Ei vin din proprie iniţiativă să susţină insurecţia noastră, să se angajeze în rîndurile poloneze, ei vor să se lupte şi să-şi sacrifice vieţile — dacă este nevoie". Pentru Kosciuszko, atitudinea evreilor în luptele poloneze pentru libertate constituie dovada justeţii şi sfinţeniei cauzei. Majer Bałaban scria că participarea activă a evreilor, cu arma în mînă, la insurecţia lui Kosciuszko, dezminţea "ideea indiferenţei, chiar a trădării evreieşti".

Kosciuszko l-a înălţat pe Berek Joselewicz la gradul de colonel. Acesta adresă coreligionarilor săi, la 1 octombrie 1794, un apel celebru, redactat în poloneză, dar într-un "stil vechi-ebraic" (Hirszhorn). Acest apel a fost adresat direct "copiilor poporului lui Israel", îi chema la luptă pentru libertatea Poloniei. "Eternul Atotputernic" şi trimisul său Tadeusz Kosciuszko garantau justeţea cauzei. Principala motivaţie a lui Joselewicz provine din faptul că *evreii sînt "cei mai oprimaţi dintre popoarele lumii"*. Cînd Polonia va fi eliberată, şi evreii vor profita de această libertate. Coreligionarii lui Berek Joselewicz răspunseră la apel. În patru săptămîni, el formă un regiment de 500 de evrei. Acest regiment era exemplar. El supraveghea fortificaţiile şi respecta cu scrupulozitate schimburile de gardă. Soldaţii se străduiau să respecte toate riturile religiei lor. Cînd artileria rusă atacă într-o zi de sabat, Joselewicz obţinu de la rabinul din Praga (un cartier al Varşoviei) o dispensă pentru a purta bătălia.

Emanuel Ringelblum, în lucrarea sa, bazată pe surse arhivistice abundente, despre evreii în insurecţia lui Kosciuszko, îi critica pe oamenii de ştiinţă care, "absorbiţi de studiul regimentului lui Berek Joselewicz, ocultau miile de evrei care susţineau activ luptele pentru independenţă, asigurînd multiple servicii anexe (lucrări de fortificaţie etc.), furnizînd arme, muniţii, uniforme pentru armată şi mii de alte servicii". Dar acest privilegiu acordat lui Berek îşi avea motivele sale. Formaţia lui Joselewicz, care-şi menţinea distincţia în materie de religie şi de

obiceiuri, constituia, potrivit istoricului Jakub Goldberg, "primul regiment evreu din Antichitate pînă azi". El a dovedit multă vitejie în timpul apărării Varşoviei. Aproape tot regimentul a fost decimat de asaltul deosebit de crud al armatelor mareşalului Suvorov. Referirea la legenda Massadei, a luptei pînă la capăt, a conferit evenimentelor din 1794 un caracter eroic în mod deosebit. Cu mult mai tîrziu, acelaşi ton urma să apară în istorisirile despre insurecţia din ghetoul din Varşovia, în 1943.

Joselewicz, printr-o turnură miraculoasă a destinului, supravieţui asaltului rus asupra Pragăi şi putu astfel să-şi continuie lupta pentru libertate. El se angajă în vestitele legiuni ale generalului Jan Henryk Dabrowski, care s-au format în străinătate sub patronajul lui Napoleon (cîntecul lor a devenit imnul naţional polonez, care începe prin cuvintele: "Polonia încă n-a murit, atîta timp cît noi trăim"). El participă la mai multe campanii napoleoniene. După crearea ducatului Varşoviei, intră în armata regulată şi deveni şef de escadron în cadrul unui regiment de cavalerie uşoară. Prin naştere şi destin, el nu putea, în ochii soldaţilor şi ai nobililor, fi bun pentru armată, cu atît mai mult pentru ulani. În ciuda acestora, deveni ofiţer şi făcu parte, cu timpul, din statul major. Muri într-o luptă fără milă împotriva austriecilor, aproape de Kock, la 5 mai 1809. Soldaţii şi poporul îi înălţară o movilă, în care a fost înmormîntat ca erou.

Ca mulţi alţi eroi polonezi ai epocii luptelor pentru independenţă, Berek Joselewicz a devenit un *erou mitic funerar* (potrivit clasificării sociologului Stefan Czarnowski). Marele om politic şi scriitor Stanislaw Kostka Potocki, în cursul unei sesiuni publice a Societăţii prietenilor ştiinţelor din Varşovia, lăudă faptele de arme şi moartea "viteazului Berek" în termenii următori: "...Tu ai fost primul care să-i dea naţiunii tale exemplul unei mari bravuri şi ai reînviat imaginea războinicilor a căror moarte a fost jelită altădată de fiicele Sionului". Comparaţiile biblice apăreau deseori în portretul lui Berek, astfel Juliusz Falkowski îl numea: "Eroul evreu, primul născut pe pămînturile noastre, fără îndoială primul dintre Maccabei". Totuşi, în ciuda tuturor acestor apologii grandioase şi mitice, evreii nu obţinură adevărate drepturi civice. Daniel Grinberg estimează că aceasta a eşuat atît la nivelul conştiinţei politice a conducătorilor societăţii poloneze, cît şi "al rezistenţei, care nu trebuie uitată, a mediilor evreieşti tradiţionaliste, care se temeau de consecinţele unei laicizări".

Cele două acţiuni ale lui Mickiewicz

Kosciuszko a constituit un ideal pentru Berek, însă puterea sa politică intră în declin — prin forţa lucrurilor — după înfrîngerea de la Maciejowice, cînd comandantul rănit a fost făcut prizonier de către moscoviţi. Dar ideea republicană a lui Kosciuszko şi voinţa de refacere a republicii se menţinură pînă la insurecţia din 1863, ultima insurecţie poloneză din secolul al XIX-lea. În spiritul acestei Republici, care ar fi înglobat toate "rasele şi religiile" care-o locuiau, se situează două acţiuni importante ale celui mai mare poet polonez, Adam Mickiewicz. Prima este literară: personajul lui Jankiel din poemul *Pan Tadeusz* (1834); a doua este politică: crearea unei legiuni evreieşti în Orientul Apropiat, în 1855, în timpul Războiului Crimeii.

În epopeea naţională a lui Mickiewicz, care glorifică lupta poloneză pentru libertate de sub comanda lui Napoleon, în 1812, şi care face parte din canonul de aur al literaturii poloneze, apare silueta evreului-patriot, hangiul Jankiel. Deseori s-au căutat originile acestui personaj în legenda lui Berek Joselewicz. S-a mai subliniat şi existenţa mai multor povestiri de circumstanţă ale epocii Ducatului Varşoviei, în care se găseau evrei cu atitudini patriotice. Înţelegerea lor cu reprezentanţii nobilimii poloneze trebuia să se facă şi graţie amintirii "nobilelor umbre" ale lui Berek Joselewicz, care "i-a oferit patriei noastre gloria obţinută pe malurile Tibrului şi care a murit apărîndu-şi integritatea". Uneori se susţinea chiar că silueta istorică a colonelului evreu a inspirat acest personaj literar din *Pan Tadeusz*.

Ignacy Schiper, în cartea sa *Evreii din Regatul Poloniei în epoca insurecţiei din noiembrie*, arată tradiţia, în creştere din vremea lui Berek Joselewicz, luptelor comune pentru libertate ale evreilor şi polonezilor. La începutul lui 1831, contele Antoni Ostrowski, şef al Gărzii naţionale şi municipale creată în timpul insurecţiei, vrînd să o ia pe urmele lui Kosciuszko, îi chema pe voluntarii evrei să se angajeze în Gardă şi lăuda "poporul vostru impregnat, ca şi poporul polonez, de antica vechime" şi destinat să lupte sub ordinele "Dumnezeului Maccabeilor". Autorităţile insurecţiei nu erau totuşi grăbite să le confere evreilor drepturi civile depline, ceea ce-l incită pe Ostrowski să denunţe "falsa politică" şi trădarea idealului de egalitate propovăduit de Kosciuszko. Potrivit unor cercetători, fiul lui Berek Joselewicz — Józef (Josek)

Berkowicz, şi el ofiţer al armatei napoleoniene, mai tîrziu participant la insurecţia din noiembrie, a devenit simbolul fraternităţii polono-evreieşti în luptele comune pentru libertate. El întreprinse, pe urmele tatălui său, fără succes totuşi, demersuri pentru crearea unei unităţi evreieşti de luptă. După eşecul insurecţiei, emigră — ca cea mai mare parte a vechilor insurgenţi — şi se stabili în regiunea Besançon, în Franţa. El a reprodus deci, aidoma, *modelul soldatului polonez pentru libertate*.

În spaţiul literar romantic, cooperarea dintre evrei şi polonezi a fost posibilă, fără a le cere evreilor, din acest motiv, "să-şi abandoneze identitatea naţională şi religioasă", după formularea lui Schiper. În acest spaţiu apare Jankiel al lui Mickiewicz. Este un personaj fără îndoială excepţional. Funcţiile sale în epopeea naţională sînt multiple: proprietar de han — important loc de întîlniri; consilier particular; conspirator şi emisar napoleonian, asigurînd contrabanda de mesaje interzise, de cărţi şi de cîntări naţionale; cîntăreţ la ţimbal, procurînd emoţii artistice şi patriotice, "sub-rabin" asigurînd deci serviciul la sinagoga din oraşul vecin. El ştia să reconcilieze partidele în litigiu. Norwid constata cu ironie că Jankiel părea să fie singurul patriot serios şi autentic, în mijlocul nobilimii certăreţe şi incapabile să gîndească potrivit unor categorii politice. Aleksander Hertz a calificat rolul cheie al lui Jankiel din *Pan Tadeusz* ca *"rol moral, politic şi chiar militar"*, ceea ce nu îndepărtează neîncrederea şi dispreţul care deseori "marchează convingerile eroilor din *Pan Tadeusz* în ceea ce-i priveşte pe evrei" (Z. Kramsztyk).

Lui Mickiewicz însuşi nu-i era frică de particularitatea evreiască, ba chiar a încetat să se teamă — spre deosebire, de exemplu, de un alt poet romantic, Zygmunt Krasiński — de falşii "convertiţi" (cel mai adesea discipoli ai lui Jan Frank [care a format o sectă de evrei botezaţi în Podolia, în 1755], care, în calitate de evrei camuflaţi, s-ar fi pregătit să-i distrugă pe polonezi). Personajul lui Jankiel este acela al unui patriot polonez demn şi devotat, care — cum afirma pe bună dreptate A. Hertz — "nu încetează de a fi evreu, păstrînd credinţa şi obiceiurile evreieşti". "Acest evreu drept iubea Patria ca polonez", scrie Mickiewicz. În *Pan Tadeusz* el pune alături visurile mesianice evreieşti şi visurile de independenţă poloneze. Pentru că Jankiel i se adresează şefului polonezilor, legendarul J.H. Dabrowski, prin cuvintele:

"Lituania noastră te-a aşteptat mult timp,
Generale! – aşa cum un evreu îl aşteaptă
Pe Mesia!".

Să subliniem exprimările: "Lituania noastră" şi "noi, evreii" – care indică atît comunitatea, cît şi separaţia.

Personajul lui Jankiel conţine, la Mickiewicz, sensuri novatoare, cu adevărat diferite de abordările sentimentale şi asimilatoare, chiar antisemite, perceptibile în epoca Luminilor (de exemplu celebrul filozof al acestor vremuri, abatele Stanisław Staszic, îi considera pe evreii din Polonia "un flagel de lăcuste, care invadează ţara vara şi iarna", "o grămadă de paraziţi", "vagabonzi şi leneşi"; se credea, destul de generalizat, că evreii preferă să trăiască pe spinarea celorlalţi decît să muncească, ceea ce le dovedeşte şiretenia, chiar viclenia). Dacă se ţine cont de tradiţia Luminilor descrisă mai sus, Jankiel este *Străinul înţeles ca Diferit* şi nu Străinul pe care trebuie "să-l readuci la realitate" (privîndu-l cu forţa de "obscurele sale superstiţii", adică mai întîi de Talmud) sau să-l recunoşti de inamic. Jankiel este un evreu polonez patriot, care-şi păstrează particularitatea evreiască.

A doua iniţiativă a lui Mickiewicz – crearea unei legiuni evreieşti – se ralia foarte strîns concepţiilor sale istoriosofice şi politice din anii '840, cînd, sub influenţa lui Andrzej Towiański mai ales, începu să-şi propage ideile despre legăturile particulare dintre popoarele Poloniei şi Israelului şi între creştinism şi iudaism. În conferinţele despre literatura slavă, pronunţate la Collège de France din Paris, el estima că, pe pămînturile poloneze, "destinul a legat strîns două popoare, aparent atît de străine unul de celălalt". "Ţara noastră – afirma el – este sediul naţiunii lui Israel, naţiunea cea mai veche şi mai misterioasă dintre toate". Polonia cunoscuse eşecul politic, ca altădată poporul lui Israel, şi, ca şi acesta, a trebuit să se concentreze mistic, "să reintre în sine" şi în felul acesta sesizase spiritul lui Israel. Polonia pătrunsese astfel misterul destinului lui Israel; ea devenise reprezentantul acestuia şi-şi asumase co-responsabilitatea. Aceste idei au fondat convingerea lui Mickiewicz a unei uniuni mistice a spiritelor Poloniei şi Israelului, recunoscînd misterul lor mesianic comun.

Mickiewicz şi-a exprimat cu claritate poziţia politică în *Carta principiilor* din 29 martie 1848, care însoţea crearea legiunii poloneze

din Italia, trebuind să lupte pentru independenţa Poloniei, în timpul Primăverii Popoarelor. Acest document, cunoscut şi sub numele de *Constituţia mickiewicziană*, conţinea, alături de garanţii ale libertăţilor civice de toate felurile, şi celebrul "punct 10", care stipula: "Israelului, fratele nostru mai mare, respectul, fraternitatea, ajutorul pe calea către fericirea sa eternă şi pămînteană. Deplina egalitate în drepturi". În versiunea italiană a *Cartei*, principiile egalităţii evreilor au fost definite după cum urmează: "Egalitate deplină a drepturilor politice şi civice". După Mickiewicz, vechimea Israelului se sprijinea pe prioritatea Revelaţiei şi pe faptul că poporul lui Israel nu se îndoise niciodată de Providenţă. Să adăugăm că legiunea italiană a lui Mickiewicz număra şi evrei al căror curaj şi combativitate erau subliniate.

Mickiewicz avea bineînţeles în minte această experienţă atunci cînd formă în Turcia o legiune evreiască menită să lupte împotriva Rusiei în timpul Războiului Crimeii. Această legiune trebuia să fie compusă din voluntari, prizonieri de război şi dezertori din armata rusă. Abraham G. Duker distinge mai multe motivaţii ale voluntarilor evrei, printre altele: ura faţă de Rusia ţaristă (la diversele motive, cum ar fi desconsiderarea despotismului, trebuie adăugat că evreii, din 1835, erau obligaţi să servească în armata rusă, unde nu-şi puteau respecta riturile religioase); convingerea că libertatea evreilor nu poate fi cîştigată decît cu sabia; voinţa de a regăsi vechea glorie marţială a lui Israel; credinţa mistică în renaşterea Poloniei. Atît Mickiewicz, cît şi secretarul său, Armand Lévy, atribuiau formaţiei militare evreieşti un caracter puternic naţional. Ei voiau să accentueze "ideea legiunii evreieşti pe baza vechii tradiţii naţionale evreieşti". Actul militar trebuia să-i reabiliteze pe evrei în calitate de soldaţi. Mickiewicz veghea şi asupra identităţii religioase evreieşti: într-un cort a fost instalată o sinagogă, ziua de sabat era respectată.

Legiunea evreiască trebuia, mai tîrziu, să ia parte la lupta pentru libertate chiar pe teritoriul Poloniei. Mickiewicz sublinia că fără "eliberarea evreilor şi înflorirea aptitudinilor lor, Polonia nu se va putea ridica. Dacă, lucru pe care nu-l cred, ea va renaşte fără să-i elibereze pe evrei, cu siguranţă nu va putea să dureze". Unirea Poloniei cu Israelul — ca şi unirea Poloniei cu Lituania — ar fi sporit forţele spirituale şi materiale ale ţării. Mickiewicz dorea *"să se unească şi să fraternizeze toate rasele diferite şi religiile patriei noastre"*. El se inspira din spiritul

republican al lui Kosciuszko. Moartea sa, către sfîrşitul lui 1855, şi sfîrşitul Războiului Crimeii au sunat clopotul ideii unei legiuni evreieşti. Legenda a mai durat însă foarte mult timp, inspirînd şi încurajînd uneori visuri sioniste.

Pe caldarîmul Varşoviei şi în pădurile poloneze

Regatul Poloniei de sub ocupaţia rusă vedea apropiindu-se era manifestaţiilor patriotice din 1861 şi a insurecţiei din 1863. Tendinţele independentiste apărute în cursul manifestaţiilor varşoviene aveau o tentă particulară — impregnate de exaltare religioasă, ele lăudau patriotismul victimelor, patriotismul martirologic, exprimînd în acelaşi timp aspiraţii democratice către emanciparea socială. *Paralela între soarta poporului polonez şi cea a poporului evreu*, deseori folosită de romantici, a dobîndit atunci o încărcătură ideologică particulară. "Vai, plîngi, plîngi Polonie!, soră a Ierusalimului" — scria un poet al epocii. Se subliniau similitudinile: pierderea patriei, ocupaţia, crudele persecuţii ale tiranilor, patriotismul eroic şi martiriul, exilul şi nostalgia libertăţii. Potrivit lui B. Burdziej, s-au folosit mai ales motivele psalmului ***Super flumina Babylonis***. Înmormîntarea celor "cinci morţi" — victime ale manifestaţiilor de la Varşovia, în februarie 1861 — a constituit o mărturie solemnă a solidarităţii polono-evreieşti în protestele împotriva violenţei. Cortegiul întruni ecleziaşti catolici şi pe celebrul rabin Dow Ber Meisels, care, la cimitir, pronunţă kaddish-ul pentru morţi. El a fost inspiratorul publicării de manifeste în ebraică şi idiş, adresate "fraţilor lui Israel", pentru ca să mărşăluiască mînă în mînă cu poporul polonez, "care le-a întins mîna evreilor".

În timpul manifestaţiilor de la începutul lui aprilie 1861, în piaţa Castelului din Varşovia, au fost omorîţi tineri evrei, printre care Michał Landy, cel care înşfăcă crucifixul unui călugăr căzut sub loviturile jandarmilor şi care, imediat după aceasta, a fost omorît la rîndul său. Gestul său şi moartea sa au fost proslăvite deseori ca *simbolice*. Poemul ***Cei doi Israel*** descrie astfel fapta eroică a lui Landy:

"O! Tu, ales al poporului ales
Pentru a uni pe vecie cele două popoare
Pentru a parafa cu sîngele tău alianţa a două naţiuni".

Ultimul din marii poeţi romantici, Cyprian Norwid, în oda sa istoriosofică *Evreii polonezi 1861*, cîntă, aducînd aminte de gestul lui Landy, uniunea "Maccabeilor pe caldarîmul Varşoviei" cu polonezii. El îi omagia pe cei care "îl apărau împreună cu noi pe Dumnezeul lui Moise/ Cu privirea lor cavalerească, cu bustul lor gol".

Urmă apoi o explozie euforică de fraternizare polono-evreiască. Se aducea aminte fără încetare sîngele evreiesc care cursese din abundenţă împreună cu sîngele polonez în acest sacrificiu comun. Manifestaţii patriotice se desfăşurau în biserici şi sinagogi. Nu se uitase modelul celebrului poem al lui Mickiewicz *Unei mame poloneze*. Opera librarului, editorului şi conspiratorului Henryk Merzbach, intitulată *Unei mame israelite* (1861), era o parafrază a primului. Mama evreică era chemată să-şi crească pruncul în spiritul dragostei pentru patria polonă: "Trăind în Polonia, să devină polonez", păstrîndu-şi cu toate acestea, "credinţa strămoşilor". Rabinul Izaak Kramsztyk, în sinagoga din Varşovia, în octombrie 1861, aducea aminte în omilia sa că "Polonia i-a consacrat lui Dumnezeu semeţul templu cu emblema: copiii aceluiaşi pămînt sînt fraţi şi în această calitate ar trebui să aplice aceleaşi drepturi, aceleaşi pentru aceeaşi fericire".

Numeroşi evrei au participat la insurecţia din ianuarie, cu arma în mînă. "Evreii au adus importante servicii insurecţiei în informaţii şi prin livrarea de arme şi uniforme" — a scris Schiper. Agaton Giller, în *Istoria insurecţiei naţiunii poloneze în 1863*, recapitula astfel participarea evreilor: "Noi îi vedeam în rînduri, îi vedeam în organizaţie pînă la gradul de directori de secţiune, ocupaţi şi activi, şi erau generoşi. Nobilimea poloneză nu s-a arătat la fel de generoasă pentru cauza poloneză ca unii evrei". Norwid istorisea că evreii au vrut chiar să cumpere de la ruşi citadela Varşoviei, loc al martiriului conspiratorilor şi insurgenţilor.

Guvernul naţional al insurecţiei, într-un mesaj general de apel *La arme*, la luptă "împotriva stăpînirii invadatorului", declara că "toţi fiii Poloniei sînt cetăţeni liberi şi egali, oricare le-ar fi credinţa şi familia, originea şi statutul social". Într-un manifest în ebraică şi în poloneză,

adresat "Fraţilor polonezi în credinţa lui Moise", guvernul afirma: cînd, cu ajutorul lui Dumnezeu, vom elibera ţara de ocupaţia moscovită, "voi şi copiii voştri veţi profita de toate drepturile civice, fără excepţii şi restricţii, căci guvernul naţional nu vă va întreba de credinţa sau originea voastră". Acesta a fost, în secolul al XIX-lea, ultimul apel la insurecţie în spiritul Poloniei lui Kosciuszko. După prăbuşirea insurecţiei din 1863, rivalitatea economică capitalistă s-a accentuat, iar curentele politice care propovăduiau idealul unei Polonii pure din punct de vedere etnic şi religios se întăreau, însoţite de explozii antisemite.

Puţin timp după insurecţie, Józef Ignacy Kraszewski, romancier popular şi prolific, publică un roman intitulat *Evreul* (1886), tradus în mai multe limbi, inclusiv în franceză (Paris, 1886). Kraszewski era considerat specialist al problemei evreieşti, lucru pe care-l mărturisesc şi numeroasele sale articole. Cercetătorii subliniază numeroasele lui schimbări de poziţie: în lupta împotriva capitalismului, care ameninţa idealurile nobilimii poloneze şi era propagat, zice-se, de către evrei, Kraszewski manifesta un antisemitism de care s-a distanţat ulterior, fără ca din acest motiv să înceteze să condamne plutocraţia evreiască. Pentru a-şi scrie romanul *Evreul*, care prezenta fraternizarea polono-evreiască din 1861 şi participarea evreilor la insurecţia din 1863, scriitorul se pregătise cu grijă, procedînd la cercetări istorice, inclusiv asupra Talmudului. Aceasta îi fusese indispensabil pentru a da o prezentare relativ obiectivă a principiilor religioase evreieşti, deseori deformate şi desfigurate în scopul de a-i compromite pe evrei.

Eroul romanului lui Kraszewski, Jakub Hamon, "evreu şi polonez în acelaşi timp", este puternic ataşat religiei şi tradiţiei evreieşti, ostil indiferenţei religioase răspîndită în sînul plutocraţiei evreieşti, dar opus fanatismului religios. Pe terenul "credinţei într-un singur Dumnezeu", Jakub găseşte o înţelegere cu polonezii în epoca "revoluţiei morale", aşa cum era numită uneori perioada de pregătire a insurecţiei. Romanul lui Kraszewski trebuia să prezinte o vastă panoramă a mediilor, atitudinilor şi comportamentelor societăţilor poloneză şi evreiască în ajunul marilor evenimente. Figura protagonistului principal, format după imaginea marilor filozofi ai iudaismului, era caracterizată în primul plan de *ideea de sacrificiu*. Eroul evreu este convins că nu există sacrificiu inutil, că "sacrificiul posedă o putere şi o forţă care dă roade întotdeauna... mai devreme sau mai tîrziu". Iată de ce, deşi în sufletul său se

opune insurecţiei, este gata să-şi sacrifice fără ezitare sîngele şi viaţa, dacă patria i-o cere. Acest sacrificiu va fi pentru evrei o modalitate de a dovedi că sînt cu adevărat fiii acestui pămînt: "Vom semna cu sîngele nostru alianţa cu sîngele Poloniei". Jakub se angajează în insurecţie, este rănit, dar scapă cu viaţă. Trăind în exil în străinătate, continuă să creadă în legea lui Dumnezeu, potrivit căreia cauza *tuturor oprimaţilor* va obţine într-o zi victoria.

În timpul Celui de-al Doilea Război Mondial, Ignacy (Izzak) Schwartzbart, reprezentant al comunităţii evreieşti în Parlamentul polonez din exil, Consiliul Naţional de la Londra, va prezenta o concepţie apropiată de aceasta, modificată totuşi de circumstanţele istorice. Constatînd comunitatea de destin polono-evreiască în timp de război, referindu-se la participarea evreilor la insurecţiile lui Kosciuszko (1794), din noiembrie (1830) şi din ianuarie (1863), la "cooperarea şi la lupta comună a comunităţii evreilor polonezi şi a naţiunii polone" în secolul al XX-lea, el cerea, în numele evreilor — "cetăţeni liberi şi bucurîndu-se de drepturi depline" —, "dreptul la sacrificiu şi la suferinţă pentru Polonia, de la egal la egal". Schwartzbart se gîndea că, în Polonia viitoare, eliberată de otrava antisemitismului, principiile democratice nu vor trebui să fie aplicate doar naţiunii polone *sensu stricto*, ci ar trebui să aibă în vedere toată populaţia Poloniei, "adică pe toţi cetăţenii fideli — şi o consider astfel comunitatea polono-evreiască".

Personajul romanesc al lui Jakub este, fără nici o îndoială, purtătorul de cuvînt al convingerilor lui Kraszewski, care considera că evreii ar trebui să-şi plătească egalitatea cu sînge şi sacrificiu. "Sacrificiul este cel mai bun mijloc de a obţine drepturile de cetăţean". Jakub o repetă fără încetare evreilor care ar dori (pe bună dreptate, de altfel) să se bucure de aceste drepturi fără merite patriotice. În acest context reapare numele colonelului Berek Joselewicz. Puternica idealizare a polonităţii, ca exprimare a celei mai înalte demnităţi, îi permite lui Kraszewski o abordare particulară a cetăţeniei ca accedere la un ideal moral. Era un ecou al imaginii curente a Poloniei: demnă martiră, care-i înnobilează pe supuşii săi. Ultimul răsunet al fraternizării polono-evreieşti în vremea insurecţiei din ianuarie se regăseşte în trilogia scrisă în idiş de Józef Opatoszu, *În pădurile poloneze*, publicată în cursul anilor 1915-1918. Mordechaj Alter, ajuns la Paris pentru a participa la

insurecţie, este personajul cheie al părţii centrale a trilogiei. Romanul, scris cu mare talent narativ, retranscrie în manieră emoţionantă eşecul unei unităţi de insurgenţi şi drama soldaţilor evrei ai acesteia. Ultimul capitol al acestui volum al trilogiei descrie moartea tatălui lui Mordechaj — Abraham, care a susţinut insurecţia din 1831 şi, împreună cu soţia sa Debora, îi ajută pe insurgenţii din 1863. Abraham este spînzurat în pădure de o unitate de cazaci care îl împuşcaseră anterior pe un nobil polonez care cumpăra de la dînsul paltoane de blană şi cizme pentru insurgenţi. Se regăseşte în acest capitol ironia tragică a nuvelei lui Zeromski despre insurecţia din 1863, cu titlul semnificativ de: *Noi vom fi prada corbilor, a ciorilor...* (1985), în care "noaptea, disperarea şi moartea" domină lumea în întregime. Totuşi un lucru se opune acestui pesimism extrem al lui Zeromski, care înfăţişa singurătatea insurgenţilor în mijlocul mulţimii ţărăneşti indiferente, dacă nu chiar ostile, care se înverşuna, ca nişte corbi, pe cadavrul unui insurgent. La Opatoszu, corbii zboară de pe cadavrul nobilului împuşcat pe cadavrul spînzurat al lui Abraham, pregătindu-se să le devoreze rămăşiţele pămînteşti. Cu toate acestea cei doi — polonezul şi evreul — mărturisesc, prin sacrificiul vieţii lor, fraternitatea întru libertate.

Maria Janion

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Erou şi trădător în Polonia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea

"O, da! Sîntem gata să ne răsculăm!
Fiecare îşi ascunde la piept o armă teribilă...
Şi va fi frică şi scrîşnet de dinţi,
Atunci cînd poporul se va ridica deodată
Înălţîndu-şi braţul în care scînteiază o armă!

O, da! Polonia este gata astăzi să pună mîna pe arme!
Călăul nostru să geamă şi să tremure...
Arma noastră: un cîntec naţional!
Arma noastră: cuvinte pline de plîngeri!
Arma noastră: o rugă şi lacrimi!"

Wiktor Gomulicki, *Insurecţia armată*, în *Stindard alb. Cîntece de graţie*

Citată în introducere, opera unui autor de poezii patriotice de succes rezumă pe scurt, dar într-o manieră elocventă, raportul polonezilor din secolul al XIX-lea cu tradiţia lor istorică în general şi cu problema eroilor trecutului în particular. Poezia patriotică, comemorările istorice şi cultul eroului formau o faţetă considerabilă a memoriei colective a trecutului naţional în epoca dezmembrărilor. Personajele şi virtuţile cărora le făceau apologia defineau, cel puţin la modul optativ, canonul acţiunilor şi comportamentelor curente ale polonezilor sub ocupaţia străină; în poemul citat mai sus, această conduită este numită în mod explicit *armă*, destinată să-i doboare pe opresorii naţiunii poloneze.

Pe parcursul secolului al XIX-lea, figurile eroilor — şi alte elemente importante ale memoriei istorice poloneze — sfîrşiră prin a constitui o armă puternică, care era cînd fluturată în aer, cînd ascunsă sub haină, după împrejurări. Un raport utilitar în tradiţie istorică nu era, în secolul al XIX-lea, o trăsătură specific poloneză: dimpotrivă, se regăsea uneori la popoarele independente, care procedară în acea epocă la codificarea moştenirii lor istorice, şi în societăţi lipsite de suveranitate, care şi-au modelat identitatea pornind de la elemente luate din trecut (cf. Hobsbawm, Ranger, 1984; Tazbir, 1991; Bobrownicka, 1992; Behring, Rich-

ter, Shwarz, 1990). Dar, în acelaşi timp, trebuie subliniat că, pentru polonezii din vremea dezmembrărilor — şi din numeroase alte etape ale istoriei lor din secolul al XX-lea — trecutul a constituit un veritabil depozit de muniţii, din care puteai lua diverse arme, destinate unor obiective diverse, dar întotdeauna clar definite. Astfel, de exemplu: 1) să trezeşti şi să susţii conştiinţa naţională a polonezilor; 2) să ilustrezi gloria trecută a naţiunii şi a statului — care contrasta în general în mod dureros cu declinul prezent; 3) să trezeşti conştiinţa naţională printre ţăranii polonezi; 4) să creezi un solid front de uniune naţională pentru a-i înfrunta pe inamici; 5) să dai o viziune favorabilă a Poloniei în străinătate; 6) să scoţi în evidenţă aspectele caracterului naţional al polonezilor care erau considerate importante la un moment dat; 7) să-ţi legitimezi propria alegere politică şi dreptul de a exercita puterea.

Importanţa figurilor istorice a mers în creştere, mai ales în perioadele cheie ale istoriei naţiunii, în anii de tulburări, dar şi de transformări şi nelinişti intelectuale. A doua jumătate a secolului al XIX-lea şi începutul secolului următor au jucat un rol crucial în istoria societăţii poloneze şi în cea a dezvoltării ideii naţionale. În anii 1863-1864, în provinciile poloneze de sub dominaţia rusă a izbucnit insurecţia zisă din ianuarie, care a fost înăbuşită în sînge. Dezastrul insurecţiei, analizele pe care le-a suscitat, au repus în discuţie recucerirea independenţei cu arma în mînă. În aceeaşi epocă, abolirea iobăgiei în Imperiul Rus a pus capăt reformelor agrare (primele fuseseră puse în aplicare pe pămînturile ocupate de Prusia) şi a deschis calea unor profunde transformări sociale pe parcursul deceniilor următoare. A doua jumătate a secolului a fost martora dezvoltării pe întregul teritoriu polonez a unui program intelectual şi social numit pozitivism. El viza în primul rînd modernizarea societăţii, renunţarea la clandestinitate şi la lupta armată, punerea în funcţiune a unei munci "organice" în toate domeniile vieţii naţionale. Luîndu-şi avînt, dezvoltarea economică şi spirituală a naţiunii trebuia să permită punerea bazelor viitoarei sale renaşteri (Jedlicki, 1999).

La sfîrşitul secolului al XIX-lea, "descărcată" de amintirea înfrîngerii insurecţiei din ianuarie, noua generaţie se angajă la rîndul său în toate domeniile vieţii naţionale. După exemplul restului Europei, anii aceştia au fost marcaţi în Polonia de modernism, care se despărţea de empirism şi de măsura pozitivismului. La turnanta secolelor al XIX-lea şi al XX-lea

au apărut şi primele partide politice moderne, mari sectoare ale societăţii, mai ales din rîndurile ţărănimii, se angajară în dezvoltarea ideii naţionale. Noi curente se afirmară în artă, literatură şi istoriografie şi-şi exersară influenţa asupra modelelor personale ale epocii. În numeroase ţări se procedă la sistematizarea şi la elaborarea tradiţiei istorice; se consemnă şi consolidarea mişcărilor sociale de masă şi a partidelor politice. Această mişcare generală se traduse prin organizarea de mari celebrări istorice publice, localizate mai ales în partea Poloniei anexată de Austria, Galiţia, care se bucura de o mai mare autonomie.

În timpul jumătăţii de secol care a precedat Primul Război Mondial şi restaurarea statului polonez, cultul eroilor a ocupat un rol educativ inestimabil, în locul celei mai mari părţi a formelor de transmitere istorică oficială de care dispune un stat normal, în frunte cu sistemul său educativ. Problematica imaginii eroului naţional aparţine în realitate tentativei de a descifra limbajul simbolic elaborat de o naţiune fără stat. Literatura, arta şi istoriografia au constutit în mod natural repertoriul reprezentărilor colective — altfel spus, al miturilor istorice. Tipologia miturilor poloneze din secolele al XIX-lea şi al XX-lea poate fi definită în diferite feluri. Analiza funcţiilor sociale şi a caracteristicilor imaginii eroului permite distingerea lui ca reprezentant al diferitelor grupuri sociale: el a ieşit cînd din nobilime şi aristocraţie, cînd din burghezie, care se dezvoltă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în sfîrşit, din ţărănime. Pot fi enumerate aici succesiv tipuri de eroi ţărani sau aristocraţi, care împrumută din tradiţia sarmată a secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, ca şi din romantismul celui de-al XIX-lea: incarnarea lor ideală a fost figura prinţului Joseph Poniatowski, mareşalul lui Napoleon. Cu un succes limitat, pozitivismul se strădui să-i înlocuiască pe cavaleri, eroi războinici, cu modele de eroi ai muncii, ai cunoaşterii, ai virtuţilor civice şi ai întrajutorării; la trecerea în secolul al XX-lea grupul a fost completat de eroul ţăran autonom, element important de legitimare a mişcării populare în plin avînt. Poate fi urmărită şi "componenta eroică în istorie" (aşa cum a făcut Thomas Carlyle în celebra sa lucrare din 1841, intitulată *Eroii*): panteonul eroic al polonezilor se deschide către personajele de legendă şi din Evul Mediu timpuriu (ca plugarul Piast, fondatorul mitic al primei dinastii poloneze) şi-i cuprinde şi pe eroii luptei, ai penei şi ai muncii din secolul al XIX-lea. Toate elementele pe care le-am enumerat pot fi regăsite, prac-

tic, în trei mituri la care s-au referit polonezii în secolul al XIX-lea, dar şi în al XX-lea, adică miturile Grunwald (Tannenberg), Ioan III Sobieski şi eliberarea Vienei şi, în sfîrşit, Tadeusz Kosciuszko şi bătălia de la Racławice.

Bineînţeles, în afara personajelor alese pentru nevoile acestui articol, polonezii secolelor al XIX-lea şi al XX-lea venerau numeroşi alţi eroi: războinici (Poniatowski), mari poeţi (Adam Mickiewicz), moralişti (iezuitul Piotr Skarga, din secolul al XVII-lea) şi în sfîrşit reformatori şi cetăţeni remarcabili (ca autorii Constituţiei din 3 mai 1791, prima legislaţie modernă a Europei). Miturile alese posedă, cu toate acestea, trăsături caracteristice care permit sesizarea esenţei raportului polonezilor epocii cu trecutul lor. Cele trei mituri s-au constituit în jurul unor personaje şi evenimente de prim plan ale istoriei poloneze, fixate în memoria colectivă cel puţin din secolul al XIX-lea: victoria asupra ordinului german al cavalerilor teutoni în 1410, zdrobirea de către armatele poloneze, sub conducerea regelui Ioan III Sobieski, a turcilor care asediau Viena în 1683, şi, în sfîrşit, prima insurecţie anti-rusească, în 1794, şi victoria de la Racławice, în care atacul ţăranilor înarmaţi cu secere, aduşi de Tadeusz Kosciuszko, şeful armatelor insurecţionale, hotărî soarta bătăliei. Cultul, al cărui obiect erau cavalerii de la Grunwald, Sobieski şi Kosciuszko, era comun celor trei părţi ocupate ale ţării şi atesta în mod remarcabil unitatea culturii poloneze în ciuda împărţirilor din secolul al XIX-lea. Aceste trei mituri ţineau loc — într-o manieră sau alta şi în grade diverse — de "arma ascunsă la piept", evocată mai sus.

Miturile Grunwald, Sobieski şi Kosciuszko au servit de mai multe ori la trezirea şi întărirea conştiinţei politice a polonezilor, chiar dacă accentul a fost pus în mod diferit pe unul sau pe altul din aspectele lor, după epocă. Diferitele reprezentări ale personajului lui Kosciuszko pot ilustra perfect aceste procedee. La naşterea mitului, găsim figura unui soldat neclintit, părinte al naţiei, modelat cu conştiinciozitate de tabăra poloneză înainte şi în timpul insurecţiei din 1794. În timpul primei jumătăţi a secolului al XIX-lea a predominat o imagine sentimentală şi romantică a eroului, sub pana biografilor săi străini, francezii Marc Antoine Jullien şi Jules Michelet, şi elveţianul Karl Falkenstein; Kosciuszko pe care-l modelară incarna ideea de democraţie, dragostea de libertate: el constituia modelul republicanului, eroul întregii Eu-

rope democratice. Dar în acest caz al insurecţiei poloneze care a urmat împotriva Rusiei (1830-1831), Kosciuszko a luat trăsăturile eroului naţional polonez şi a devenit emblema luptei polonezilor pentru independenţă. În timpul insurecţiei din 1830-1831 a fost compusă o operă care, pentru decenii întregi, urma să devină cîntul de neocolit şi constant al repertoriului patriotic. Autorul său era un tînăr soldat, poet romantic, Rajnold Suchodolski, care de altfel pieri puţin după aceea în apărarea Varşoviei. Cîntul său începea într-o manieră semnificativă:

"Priveşte-ne, Kosciuszko, din înaltul cerului,
Vom mărşălui prin sîngele duşmanilor noştri,
Şi avem nevoie de spada ta
Pentru a ne elibera patria!".

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales în perioada manifestărilor patriotice şi a insurecţiei din ianuarie 1861-1864, polonezii au păstrat o imagine a lui Kosciuszko ca răzbunător al nenorocirilor aduse pe capul naţiunii. După insurecţie, totuşi, au fost scoase în evidenţă noi aspecte ale personajului. Istoricii au subliniat într-un glas trăsăturile care făceau din comandant un erou perfect pentru timpuri de pace şi de muncă intensă: virtuţile civice, formaţia tehnică, modestia şi marea sa capacitate de muncă. Cu toate acestea, broşurile populare şi operele literare multiplicau hagiografii ale eroului: bunătatea, umilinţa şi dragostea aproapelui făceau din el aproape un sfînt. Această imagine a lui Kosciuszko era difuzată mai ales cu ocazia diferitelor celebrări din Galiţia, la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Soldatul şi democratul se transformaseră în creştin cu inimă angelică, simplu dar mare, ca un porumbel care domoleşte pasiunile şi dezamorsează conflictele. Să citäm ca operă reprezentativă a acestui curent *Cantata* de Kornel Ujejski, interpretată la Cracovia, în 1894, cu ocazia comemorării oficiale a centenarului insurecţiei. Făcînd referire la poemul lui Suchodolski, ea se îndepărtează de acesta în expresia generală şi exprimă perfect proiectul organizatorilor manifestării în cauză:

"Coboară către noi, Kosciuszko, din înaltul cerului, de
ajutorul tău avem mare nevoie;
Inimile noastre freamătă ca nişte frunze la venirea ta.
Alunecă, scînteind de lumină, Şef adorat!

Cu o sclipire roz luminează cu corpul tău rănile de la
Maciejowice,
Sfinţii Patroni ai Poloniei ţi-au încredinţat o misiune,
Tu ne aduci din partea lor anunţul atîtor favoruri...
Salutare!

Inflamează-i pe unii către dragoste, apără-i pe alţii de
violenţă;
Corzile înţelepte ale aceleiaşi lăute nu-şi mai doresc lupte.
O, acordor binecuvîntat din ceruri!
Tu cînţi astăzi pe sufletele noastre şi se aud sunete
armonioase.

Tu ne vei apăra de noi discordii,
Căci spiritul tău, porumbel drag, este hrana şi meterezul
nostru!"

La asfinţitul secolului al XIX-lea, drapelele tuturor mişcărilor şi partidelor politice arborau efigia lui Kosciuszko; învingătorul de la Racławice deveni şi un erou central al mişcării populare, iar portretul său în costum ţărănesc a fost definitiv fixat în conştiinţa populară. În ajunul Primului Război Mondial, conducătorii ţărani şi socialiştii, naţionaliştii şi conservatorii îl priveau în unanimitate pe Kosciuszko ca pe patronul lor, atribuindu-i trăsăturile cele mai variate, dar incompatibile între ele.

Istoria bătăliei de la Grunwald şi a eliberării Vienei se pretau mai bine decît insurecţia lui Kosciuszko în exaltarea gloriei trecute a naţiunii şi în a aduce o oarecare reconfortare polonezilor. Inscripţia gravată pe piedestalul monumentului de la Grunwald, inaugurat în 1910 la Cracovia, recapitulează în mod remarcabil acest rol: "Gloriei strămoşilor noştri — pentru îmbărbătarea fraţilor noştri". Doi artişti foarte renumiţi ai celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, pictorul Jan Matejko şi scriitorul Henryk Sienkiewicz, au jucat un rol determinant în întărirea acestei funcţiuni a bătăliilor de la Grunwald şi de la Viena. Pînzele monumentale ale primului, *Bătălia de la Grunwald*, din 1878, şi *Sobieski la Viena*, din 1883 (dar şi *Kosciuszko la Raclawice*, din 1888), au fost frecvent reproduse şi în toate modurile posibile, propagînd astfel

imaginea unor armate poloneze invincibile şi a unor conducători geniali. Romanele lui Sienkiewicz, *Cavalerii teutoni*, ca şi trilogia consacrată luptelor polonezilor în secolul al XVII-lea, au devenit, la cumpăna veacurilor, fără îndoială, cea mai mare lecţie de patriotism, izvor de emoţie şi de mîndrie a polonezilor. Scrise, după propriile spuse ale autorului, "pentru întărirea inimilor" compatrioţilor săi, aceste opere prezentau Polonia ca pe o ţară care, timp de secole, a apărat Europa împotriva hoardelor păgîne. Eliberarea Vienei, în 1683, trebuia să constituie fapta cea mai înaltă în acest lung lanţ de lupte; în ce-l priveşte pe Ioan III Sobieski, el făcea figură de salvator al Poloniei şi al întregii lumi civilizate.

Aceste trei mituri au fost folosite pentru a trezi conştiinţa naţională la ţăranii polonezi. Cu ocazia sărbătorilor comemorative organizate la Cracovia şi la Lvov în memoria eliberării Vienei, în 1883, organizatorii convocară ţărani, mai întîi doar din Galiţia, apoi şi din alte provincii ocupate. Piesa intitulată *Ioan III la Viena*, de Wladyslaw Ludwik Anczyc, poet şi dramaturg la modă, a fost scrisă cu gîndul la teatrele de amatori de campanie. Destinate lectorului ţăran, publicaţiile consacrate bătăliei de la Grunwald subliniau rolul soldaţilor simpli, ca şi importanţa credinţei — în mod esenţial a cultului Fecioarei Mariei — şi a încrederii pe care prinţul polonez, Ladislas Jagiello, ca şi locotenenţii săi, o puneau în Dumnezeu. Numeroase broşuri comemorative, almanahuri, reproduceri de tablouri şi de hărţi avînd ca temă bătălia de la Grunwald, exploatau aceleaşi motive. Potrivit unor mărturii, reproduceri ale *Bătăliei de la Grunwald*, de Matejko, au fost atîrnate în colibe alături de tablouri religioase.

Cu toate acestea, în eforturile depuse pentru a-i cîştiga pe ţărani de partea polonităţii, mitul lui Kosciuszko şi al bătăliei de la Racławice a jucat un rol aparte. Racławice nu constituia doar un exemplu de intervenţie colectivă şi victorioasă a ţăranilor înarmaţi cu secere, această bătălie transmitea şi numele primilor eroi ţărani — cel mai vestit dintre ei, Bartosz Głowacki, a capturat primul tun rus şi a fost numit ofiţer de către Kosciuszko. Cariera lui Racławice şi a imaginii lui Kosciuszko în calitate de comandant şef şi părinte al ţăranilor se formă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, sub pana a doi scriitori celebri: Ludwik Siemieński, autor de romane istorice destinate cititorilor de la ţară, şi Teofil Lenartowicz. Poemul acestuia din urmă, *Bătălia de la Racla-*

wice, a rămas una dintre cele mai citate opere consacrate lui Kosciuszko pînă în secolul al XX-lea. La sfîrşitul celui de-al XIX-lea, mitul lui Racławice constituia principala sursă de patriotism pentru ţăranii polonezi. Trei elemente au fost aici determinante: drama *Kosciuszko la Racławice* de W.L. Anczyc, tabloul monumental intitulat *Panorama de la Racławice*, ca şi sărbătorile din anul 1894. Scrisă în 1881, piesa lui Anczyc a devenit pentru decenii o operă de neocolit a repertoriului teatrelor profesioniste, dar şi a trupelor de ţărani amatori. Inaugurat în 1894, la Lvov, tabloul *Panorama de la Racławice* constituia punctul culminant al excursiilor grupurilor de ţărani, sursă de emoţii profunde, lecţie vie de istorie, în care ţăranii ocupau un loc important şi la vedere. Sărbătorirea centenarului de la insurecţie, şi înainte de orice mitingurile populare organizate cu această ocazie, au contribuit la crearea în Galiţia a unei mişcări structurate, care se dotă, în 1895, cu primul partid ţărănesc de pe pămînturile poloneze. În anii următori, tradiţia lui Racławice se găsi în mare parte monopolizată de această mişcare ţărănească şi jucă un rol important în cucerirea unui loc specific şi autonom pe scena politică. Este trăsătura caracteristică pe care a dobîndit-o ceremonia inaugurării monumentului dedicat lui Bartosz Głowacki, la Tarnobrzeg, în 1905. În definitiv, figura lui Kosciuszko conducînd atacul cosaşilor împotriva tunurilor ruseşti a devenit — aşa după cum a descris-o cu mulţi ani mai tîrziu un intelectual de extracţie ţărănească, Stanislas Pigoń — "simbolul unicei victorii pe care am dobîndit-o, incontestabil, după dezmembrări, în lupta noastră pentru existenţă naţională. Victorie unică, dar decisivă, şi asta pentru secole întregi", victorie în bătălia pentru "sufletul poporului polonez" (cf. Ziejka, 1984, şi Micinska, 1998 *b*).

Cele trei mituri pe care le-am analizat aici au avut şi o dimensiune exterioară: ele aveau de jucat un rol în prezentarea imaginii Poloniei în ochii străinilor. Sărbătorile bicentenarului de la eliberarea Vienei, în 1883, subliniau importanţa Galiţiei ca provincie regală a monarhiei de Habsburg; imaginea monarhului polonez, salvînd capitala habsburgică de armata turcă, trebuia să întărească locul Galiţiei în sînul Imperiului cu două sute de ani mai tîrziu. Un rol analog a fost dezvăluit în exaltarea meritelor polonezilor apărători ai Europei creştine împotriva musulmanilor. Mitul bătăliei de la Viena asocia figura conducătorului victorios şi a armatelor poloneze cu sentimentul de ingratitudine al Europei. Este simptomatic de urmărit soarta tabloului *Sobieski la*

B.C.U. „M. Eminescu" Iaşi

Viena, de Matejko, oferit de pictor papei Leon XIII, cu ocazia bicentenarului bătăliei şi păstrat de atunci la muzeul Vaticanului. După Matejko, pînza sa trebuia "cu mai multă elocvenţă decît a oricărui alt loc să amintească [...] meritele, drepturile şi suferinţele noastre de nedescris".

În afara aspectelor pur militare, diversele prezentări ale bătăliei de la Grunwald au afirmat rolul civilizator al Poloniei în estul continentului. Contrar metodelor germane brutale, misiunea de creştinare dusă de polonezi era pacifistă, înţelegătoare şi respectînd popoarele limitrofe. Bătălia de la Grunwald, care s-a încheiat printr-o înfrîngere zdrobitoare a teutonilor, simboliza lupta între aceste două atitudini. Faptul de a sublinia caracterul multinaţional al armatei lui Jagiello, compusă din polonezi, lituanieni, ruteni şi cehi, trebuia totodată să întărească eforturile de unificare ale slavilor în faţa ameninţării germane la începutul secolului al XX-lea; Grunwald constituia o propunere de panslavism cu excepţia Rusiei. Toţi biografii lui Kosciuszko subliniau, în sfîrşit, rolul său activ în războiul de independenţă al Statelor Unite şi cultul pe care i-l consacrau americanii, francezii şi elveţienii. În timpul Primului Război Mondial, autorităţile au folosit de altfel numele eroului în campania de recrutare a voluntarilor în armata polonă din Statele Unite şi Franţa.

Figurile eroilor istorici, inclusiv ale învingătorilor de la Grunwald, Viena şi Racławice, trebuiau de asemenea să servească drept factor de coeziune a naţiei, forţă superioară susceptibilă să atenueze conflictele interne. Pentru conservatori, mai ales din Galiţia, uniunea naţională trebuia să realizeze recomandarea, devenită proverbială, a poetului Zygmunt Krasiński, de la mijlocul secolului al XIX-lea: "Un singur, un singur miracol: cu nobilimea poloneză, poporul polon". Visul unei naţiuni puternice, sudată în unitate, era exploatat cu bucurie şi de reprezentanţii altor curente politice. Bătălia de la Grunwald alcătuia exemplul tip de înţelegere naţională, care conducea la o magnifică victorie. Pe parcursul sărbătorilor oficiale ale aniversării a o sută cincizeci de ani de la această bătălie, la Cracovia, în 1910, tema în cauză reveni cu regularitate, atît în discursurile autorităţilor şi ale personalităţilor invitate la ceremonie, cît şi în articolele de presă şi în operele de circumstanţă. Artizanul direct al victoriei, comandantul forţelor polono-lituaniene, Ladislas Jagiello, dispărea în această perspectivă: locul eroului unic era ocupat de legiuni de războinici unanimi, animaţi de acelaşi sentiment, invincibili.

Schema era diferită în cazul lui Tadeusz Kosciuszko, dar ideea directoare rămînea neschimbată. Şeful insurecţiei din 1794 a fost reprezentat sistematic ca un conducător charismatic, a cărui strălucire făcea să se stingă, în tabăra sa şi în întreaga naţiune polonă, certurile interne, exalta ardoarea în luptă, trezea un spirit de sacrificiu dezinteresat. Kosciuszko se presupunea că exercită această influenţă asupra tuturor celor cu care se întîlnea, fără a ţine cont de origine sau de avere. Această imagine a eroului poate fi regăsită în aproape toate scrierile istoricilor şi oamenilor de litere: în operele lui J.I. Kraszewski, eminent scriitor şi cunoscut democrat, sau în lucrările istoricilor conservatori din Cracovia.

Imaginea eroului polonez — după cum o atestă exemplele citate pînă acum — putea practic să servească tuturor scopurilor: dotat cu trăsăturile caracteristice dorite, ea era capabilă să ilustreze toate atitudinile vieţii. După înfrîngerea insurecţiei din ianuarie, s-au scos în prim plan virtuţile vieţii cotidiene, cum ar fi modestia, asiduitatea, dezinteresarea. Ele se înscriau perfect în programul de muncă pozitivist "pornind de la bază", ca şi în lumea valorilor conservatoare sau ale bisericii catolice. Se regăseau, de asemenea, virtuţile pacifiste ale umilinţei şi măsurii în figurile eroilor luptei armate şi în cele ale marilor poeţi, cum ar fi Adam Mickiewicz. Tadeusz Kosciuszko şi eroii de la Grunwald au fost prezentaţi în mai multe rînduri ca nişte creştini exemplari, care personificau lupta binelui împotriva răului. "Sfîntul candid" Kosciuszko, versiune simplificată şi re-modelată a eroului din *Legenda lui Kosciuszko*, de Michelet, le vorbea polonezilor în limba primilor creştini în nenumărate broşuri şi poeme din a doua jumătate şi de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cum ar fi, de exemplu, *Cantata*, citată mai sus, a lui Kornel Ujejski, sau celebra biografie a lui Antoni Chołoniewski. Viziunea despre Grunwald ca un cîmp de bătălie între Polonia creştină şi elementul german, nefast şi agresiv, s-a născut tot în prima jumătate a secolului al XIX-lea; poate fi regăsită această temă, de exemplu, în drama *Zawisza cel Negru*, de Juliusz Słowacki, din 1844-1845, consacrată celui mai vestit cavaler polonez de la Grunwald. Aceeaşi temă a fost dezvoltată mai apoi de Karol Szajnocha, principalul istoric conservator, autor al monografiei *Edwige şi Jagiello*, în 1855, pe care se vor baza de acum înainte toţi vulgarizatorii istoriei Evului Mediu polonez tîrziu. Unele dintre elementele sale sînt la fel de vizibile

în compoziția *Bătălia de la Grunwald*, de Matejko, care rămîne, fără îndoială, tabloul polonez cel mai cunoscut pînă astăzi. Opoziția dintre Ahriman germanic și Ormuzd slav s-a manifestat, de asemenea, de mai multe ori în timpul sărbătorilor oficiale de la Grunwald, din 1910.

Începutul secolului al XX-lea a introdus cîteva modificări în această imagine a eroului oarecum anchilozat. Ajungerea la maturitate a noii generații, însoțită de o profundă transformare a scenei politice (cu crearea unor noi partide de masă), influență asupra manierei de reprezentare a trecutului național și a celor mai mari eroi ai săi. Soarta mitului lui Kosciuszko, reluat și exploatat de politicienii partidului țărănesc, constituie în cazul dat o ilustrare perfectă a acestui fenomen. În sfîrșit, creșterea tensiunii în situația internațională și speranțele polonezilor legate de războiul dintre ocupanți favorizau cultul eroilor și al virtuților (pînă atunci deseori trecute sub tăcere), care prevesteau viitorul conflict armat. Sărbătorile comemorative au avut atunci drept scop să-i mobilizeze pe polonezi împotriva celor mai mari dușmani ai lor, germanii și rușii. Acest curent este vizibil mai ales în cazul a două din miturile evocate aici: acela de la Grunwald și acela al lui Tadeusz Kosciuszko.

Tradiția bătăliei de la Grunwald a fost cu claritate un instrument de trezire a sentimentelor anti-germane. În timpul comemorărilor de la Grunwald, cele mai importante și cele mai fastuos celebrate, din 1902 și 1910, situația politică a momentului a determinat desfășurarea și durata ceremoniilor. Sărbătoarea organizată în Galiția, în 1902, a constituit un răspuns la expulzările polonezilor din Prusia și, mai ales, la persecutarea copiilor polonezi de la Wrzesnia, aproape de Poznań, unde s-a declanșat o grevă școlară celebră, pentru a protesta împotriva introducerii cursurilor de catehism în limba germană. În presa regatului și a Galiției, ziariștii îi asimilau chiar pe cavalerii teutoni de la Grunwald cu prusacii și germanii de la începutul secolului al XX-lea. În 1910, a cincisuta aniversare a bătăliei a favorizat manifestarea națională care a adunat cei mai mulți participanți din secolele al XIX-lea și al XX-lea: peste 150.000 de persoane s-au strîns la Cracovia, venite din toate provinciile poloneze, inclusiv din partea ocupată de Prusia — Silezia, Pomerania și Mazuria. Muzicianul Ignasy Paderewski, inițiatorul manifestării, se strădui să ferească ceremonia de orice conotație anti-germană. Adresîndu-se publicului, la picioarele monumentului

inaugurat la Cracovia, el declară: "Opera pe care o contemplăm nu este născută din ură. Ea provine dintr-o adîncă iubire de patrie [...], este născută din dragostea şi gratitudinea faţă de aceia dintre strămoşii noştri care nu căutau pe cîmpul de luptă nici prada, nici trofeele, ci, pentru a apăra o cauză dreaptă şi bună, au luat în mînă armele victorioase". Or, contrar intenţiilor lui Paderewski, numeroşi jurnalişti, mai ales naţionalişti, au subliniat în relatările lor despre ceremonie ameninţarea seculară pe care elementul german o făcea să apese asupra Poloniei, ca şi necesitatea de a se opune setei de cuceriri germane, la cinci secole după victoria de la Grunwald.

Contrar tradiţiei Grunwald, aceea a lui Kosciuszko a concentrat ostilitatea colectivă împotriva Rusiei. Sentimentele antiruseşti ale insurecţiei din 1794 erau permanent evocate în perioadele de deteriorare a relaţiilor mutuale şi în timpul acţiunilor armate împotriva Rusiei, aspect pe care l-am evocat deja mai sus. Manifestările organizate în Galiţia pentru comemorarea victoriilor lui Kosciuszko, la începutul secolului al XX-lea, au avut o rezonanţă analogă. Organizate de partidul ţărănesc şi de socialişti, cu un sprijin discret al autorităţilor austriece, mitingurile de masă în onoarea aniversării bătăliei de la Racławice, mai ales în 1914, aveau drept scop să-i facă pe polonezi să conştientizeze noua ameninţare seculară pe care o constituia Rusia. Altădată porumbel al păcii şi emblemă a solidarităţii, Kosciuszko se metamorfoza în şef de trupe ţărăneşti invincibile, în erou căruia, chiar în anul în care a izbucnit războiul, un tînăr poet i se adresa direct în termenii următori: "La mormîntul tău, vin să-ţi ascult ordinele".

În ajunul Primului Război Mondial se distinge, în raportul polonezilor cu istoria lor naţională, o imensă nevoie de miturile victoriilor de altădată. Această nevoie s-a exprimat în timpul ceremoniilor comemorative organizate, în vremea războiului, în cele trei părţi ocupate ale ţării, mai ales în aceea rusă unde, înainte de retragerea trupelor ţariste în 1915, era interzis să se manifeste sentimente patriotice pro-poloneze. În 1917, se celebră în masă şi cu un fast deosebit centenarul morţii lui Tadeusz Kosciuszko. Aceste manifestări au constituit nu numai un apogeu în istoria cultului lui Kosciuszko, ci şi un punct culminant pe fondul tuturor ceremoniilor patriotice ale epocii dezmembrărilor. Ele au marcat şi începutul declinului modelului — pînă atunci în vigoare — al eroului care, cel puţin în vremea Poloniei independente

a anilor 1918-1939, a încetat de a fi pentru polonezi o "armă ascunsă la piept", întotdeauna pregătită.

* * *

Reconstruirea imaginii eroilor polonezi ai celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea ne ajută să înţelegem ierarhia colectivă a valorilor polonezilor din acea epocă. Cu toate acestea, lista personajelor şi a atitudinilor în care erau plasate, în acelaşi moment, în "muzeul ororilor" naţionale, rămîne, din acest punct de vedere, încă şi mai semnificativ. Figura trădătorului, exact ca şi figura eroului, juca în vremea dezmembrărilor un rol educativ foarte important, determinînd de data aceasta limitele exterioare ale comunităţii naţionale, pe care le era interzis polonezilor să le depăşească. Un şir nesfîrşit de personaje, o lungă listă de trăsături şi de atitudini considerate în epocă drept cel mai mare pericol pentru identitatea şi existenţa fizică a naţiunii, mărturisesc importanţa acordată problemei trădării naţionale.

O vigilenţă excesivă în privinţa renegării naţionale constituia elementul de autoapărare al unui popor aservit. În acelaşi timp, opresiunea făcea să se nască o cultură maladivă a bănuielii, în care acuzaţiile de trădare se transformau în obsesie colectivă, se regăseau în paginile ziarelor şi făceau parte din arsenalul mijloacelor de luptă politică între partide. Reprezentările renegării naţionale constituiau, în secolul al XIX-lea, un element in-disociabil al procesului educativ, al literaturii, al felurilor de a gîndi cotidianul. Campaniile împotriva trădării şi trădătorilor creşteau în intensitate, mai ales în perioadele de ameninţare externă, îndeosebi în timpul insurecţiilor naţionale. În a doua jumătate a secolului, discuţiile despre trădare au fost dureros de recurente în timpul insurecţiei din ianuarie şi în perioada reglărilor de conturi care a urmat — mediile din emigraţie, mai ales, au cunoscut campanii de acuzaţii repetate — apoi, la începutul secolului al XX-lea, o dată cu intensificarea mişcărilor muncitoreşti şi naţionale.

Trădarea trecea drept cel mai grav delict de care se putea face vinovat un polonez în epoca dezmembrărilor. La fel, crima de renegare, care apăsa pe conştiinţa polonezilor, sfîrşi prin a fi raţionalizată şi îmblînzită într-o manieră specifică. Consideraţii politice şi practice dictau cuvintele celei mai vii condamnări la adresa trădătorilor, dar, în acelaşi

timp, se resimţea dorinţa de a le şterge păcatul din conştiinţa socială. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, renegarea naţională era, pe de o parte, un element indispensabil al modului de a gîndi Polonia; pe de alta, mecanismul de apărare al naţiunii într-o situaţie de pericol sugera metode pentru a evita "capcana trădării". Mijlocul cel mai simplu consta în a-l exterioriza, a-l identifica pe trădător cu un intrus, străin polonezilor prin naţionalitate şi spirit. De-a lungul întregii istorii, au fost reperaţi cu entuziasm trădători: evreii — ceea ce, de altfel, în acea epocă, ţinea de o normă europeană: să citäm afacerea Dreyfus în Franţa; ereticii; în secolul al XIX-lea, mişcarea naţională ucraineană, care cîştiga în importanţă, a fost şi ea calificată de renegată şi acuzată că atenta la raţiunea de stat poloneză. Se numărau, de asemenea, printre trădătorii Poloniei aristocraţii care, pentru a-şi servi propriile interese sau prestigiul familiei lor, se ridicau împotriva patriei; diverse exemple, extrase din războaiele polono-suedeze de la mijlocul secolului al XVII-lea sau din perioada dezmembrărilor Poloniei, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, trebuiau să sprijine teza indiferenţei naţionale a magnaţilor. Mediile democratice şi socialiste ale secolelor al XIX-lea şi al XX-lea vedeau, de asemenea, seniori renegaţi în realitatea lor contemporană. Pentru aripa stîngă a scenei politice poloneze, programul de compromis cu ocupanţii, mai ales cu Rusia, ţinea de o trădare naţională manifestă. Cel mai celebru şi mai controversat om politic al acestei epoci, partizan al compromisului, a fost Aleksander Wielopolski: la începutul anilor '860, el se strădui să negocieze cu ruşii autonomia regatului Poloniei, dar în faţa atitudinii neîncrezătoare atît a polonezilor, cît şi a autorităţilor ruse, proiectul său eşuă în totalitate; trecerea lui în afaceri a accelerat chiar izbucnirea insurecţiei din ianuarie. În ochii conservatorilor polonezi, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, Wielopolski era un model de perspicacitate şi de pragmatism politic, a cărui carieră fusese zdrobită de o mînă de agitatori gălăgioşi şi iresponsabili. Democraţii şi socialiştii vedeau în el un trădător, care lupta împotriva propriului popor folosindu-se de mîini străine, chiar dacă o parte a comentatorilor, după exemplul lui Joseph Piłsudski, recunoşteau încărcătura programului său politic. Nu este mai puţin adevărat că toate încercările întreprinse, în secolul al XIX-lea, de gînditorii polonezi pentru a lărgi programul de compromis au fost calificate de trădare: orice incitare la renunţarea la sentimentul unui specific naţional, la abando-

narea limbii şi a religiei, la topirea în societăţile ţărilor ocupante, echivala pentru polonezi cu o "sinucidere naţională" şi în această calitate era unanim stigmatizată.

În opoziţie cu ideea de compromis pe evantaiul atitudinilor anti-, chiar ne-naţionale, se afla acţiunea radicalilor şi a socialiştilor. În ochii conservatorilor şi a militanţilor catolici, "roşii" atentau la tradiţia poloneză — mai ales la acelea dintre componentele sale care erau legate de credinţa catolică; în practică, comploturile şi intervenţiile lor violente nu puteau decît să ducă la o catastrofă naţională. În versiunea sa cea mai extremă, chiar şi organizatorii insurecţiei din ianuarie şi participanţii la conjuraţiile patriotice din secolele al XIX-lea şi al XX-lea erau calificaţi de trădători; lupta împotriva lor — chiar dacă trebuia să implice denunţarea unui complot împotriva autorităţilor ocupante — trecea de autoapărare necesară unei societăţi ameninţate cu dispariţia fizică.

În sfîrşit, ultima manifestare a trădării naţionale — şi, în perioada care ne interesează, incontestabil cea mai des comentată — consta în trecerea liniei invizibile care separa comunităţi ce trăiau alături: polonezii şi inamicii lor. La Varşovia, la Cracovia, la Poznań sau în emigraţie, limitele normei şi patologiei fluctuau considerabil, dar anumite acte şi comportamente erau unanim condamnate în toate mediile poloneze. De exemplu, faptul de a-ţi vinde pămînturile străinilor, de a abandona tradiţiile naţionale, de a-ţi deforma limba, de a contracta o căsătorie mixtă (mai ales în provinciile în care o astfel de uniune implica schimbarea confesiunii sau creşterea copiilor într-o altă religie, deci în partea ocupată de Rusia, dar şi în enclavele poloneze din emigraţie), de a începe o carieră în aparatul de stat şi în armata ţării ocupante, de a emigra în Occident sau în străfundurile Rusiei şi, în sfîrşit, de a organiza mari baluri şi de a manifesta o veselie zgomotoasă în perioadele de înfrîngeri, de persecuţii sau de doliu naţional. Gradul de dezaprobare socială faţă de atitudinile citate mai sus varia după partea de ţară ocupată; în Galiţia, de exemplu, era general admis să se lucreze pentru administraţia autonomă a ţării. Dar locuitorii celor trei părţi ocupate se loveau în cea mai mare parte de interdicţiile pe care le-am evocat. Reacţiile opiniei publice în situaţii analoge indică şi existenţa unui mecanism comun de apărare, care atrăgea pedeapsa asupra celor care se făceau vinovaţi de renegarea naţiunii. Amploarea şi intensitatea boicotului practicat în ceea ce-i priveşte desigur că varia, dar circum-

stanţele în care un polonez îşi atrăgea reproşul de renegare prezenta mai multe asemănări decît diferenţe în cele trei părţi ocupate.

Trădătorul secolului al XIX-lea era aproape întotdeauna trădător al cauzei poloneze, un renegat care abandona polonitatea pentru o altă opţiune naţională, religioasă sau politică. În revanşă, cazurile de renegare în favoarea polonităţii, a trădărilor străinilor în favoarea polonezilor, suscitau sentimente ambivalente, chiar cuvinte de înţelegere şi de aprobare. Destinaţia poemului lui Adam Mickiewicz, *Konrad Wallenrod*, din 1826-1827, ilustrează perfect această atitudine. Mare maestru al Ordinului Teutonic, în secolul al XIV-lea, eroul poemului, dîndu-se drept german, adept fidel al politicii agresive a ordinului în Lituania, îi conduce în realitate pe cavaleri la pierzanie şi răzbună în felul acesta nedreptăţile făcute lituanienilor, din rîndurile cărora provenea şi el. Cu ajutorul operei sale, Mickiewicz a creat modelul unui nou patriotism în vremuri de ocupaţie, care includea ipocrizia, recursul la toate mijloacele disponibile pentru binele poporului, dar suscita şi conflictul moral care l-a pierdut pe Konrad, ca şi pe imitatorii săi din secolul al XIX-lea. Dezbaterea pe care a declanşat-o încărcătura morală a operei a durat tot secolul al XIX-lea. Pe de o parte, se căutau cu bucurie asemănări cu Wallenrod în atitudinile polonezilor de sub dominaţia rusă. Dar, în acelaşi timp, se ridicau glasuri pentru condamnarea aspectelor imorale şi pernicioase ale poemului. La trecerea dintre secole, totuşi, numeroşi artişti polonezi chemau la "o trădare patriotică" în poemele şi dramele lor, care imitau, mai mult sau mai puţin deschis şi pe paliere artistice variabile, opera cea mai controversată a marelui poet polonez. Cazurile în care polonezii trădau uniforma rusă şi treceau din rîndurile armatei de ocupaţie în cele ale insurecţiei, mai ales în 1863, nu aveau parte de nici o critică din partea compatrioţilor. Dimpotrivă, acuzaţia de trădare era mereu adresată celor care, în momentul alegerii, nu se deciseseră să abandoneze uniforma ocupantului.

Pe parcursul jumătăţii de secol care separă insurecţia din ianuarie de Marele Război, "discursul trădării" nu a cunoscut nici un răgaz şi a înflăcărat imaginaţiile prin ororile trădării şi prin consecinţele sale. Ameninţarea trădării era un element in-disociabil şi dureros al conştiinţei polonezilor sub ocupaţie. Se vedeau renegări în mai toate domeniile vieţii naţiunii — dar le erau atribuite în acelaşi timp unor indivizi şi grupuri care nu erau identificaţi cu naţiunea. Se înmulţeau fără înce-

tare cazurile de trădare — şi epitetele care serveau în a le califica — dar, în acelaşi timp, li se nega influenţa asupra unităţii societăţii poloneze şi a destinului său. Orice lovitură adusă comunităţii poloneze era condamnată fără milă, scutindu-i totuşi de un astfel de calificativ pe cei care trădau în favoarea aceleiaşi comunităţi. Această ambivalenţă a sentimentelor şi atitudinilor — vizibilă şi în imaginea eroilor naţionali polonezi — rămînea o consecinţă inevitabilă a unui secol de servitute şi a sentimentului care-i era inerent de ameninţare a identităţii, chiar pentru existenţa fizică a naţiunii.

Magdalena Micińska

Poetul naţional: cazurile Mickiewicz, Puşkin şi Şevcenko

Elementele reunite sub tema "poetului naţional" angajează mai multe domenii de studiu importante şi interconectate: istorie intelectuală şi literară, formare a canoanelor şi teorie a receptării, şi acel cîmp de studiu cultural relativ la reprezentările colective şi simbolice, miturile şi fabricarea de mituri. Deşi fiecare domeniu beneficiază de o literatură voluminoasă, o abordare sintetică a subiectului, care şi-ar găsi sprijinul chiar în diferitele cîmpuri disciplinare, lipseşte în continuare. Este cu deosebire evident că discursul în jurul "poetului naţional" este, prin natura sa, mai degrabă autarhic. Zămislit de semnificaţia simbolică colectivă şi nevoia socială de afirmare a identităţii, el este predispus introspecţiei, îndepărtării a ceea ce este exterior sau cel puţin expedierii în plan secund. Altfel spus, dimensiunea comparativă, această punere în context, care este esenţială pentru a înţelege fenomenul în mod clar şi analitic, a lipsit în bună măsură — dar este vorba, afirm, de o absenţă structurată. Un exemplu revelator este adus de tradiţiile literare critice asupra cărora îmi voi concentra atenţia, adică cea poloneză, cea rusă şi cea ucraineană. În fiecare dintre acestea, atenţia afectată poetului naţional respectiv este imensă şi continuă, dar exact discuţia comparativă lipseşte, chiar atunci cînd modelele vecine sînt atît de apropiate — la nivelurile

cultural, istoric şi tipologic. Dat fiind limitele de timp şi de întindere a problemei, dorinţa mea este aici de a articula într-o manieră preliminară, dar comparativă, cîteva mize de bază în ceea ce priveşte problema poetului naţional şi, făcînd referire îndeosebi la Mickiewicz, Puşkin şi Şevcenko, aspectele paradigmatice ale receptării lor.

Să începem prin paradigma în sine. Poate că prima întrebare ce trebuie pusă ar fi: Avem de-a face cu un fenomen universal, sau cu unul particular? Oare fiecare literatură, într-adevăr, fiecare societate sau naţiune îşi are "poetul naţional"? Mai întîi, pare evident că noţiunea şi aplicarea istorico-literară a "poetului naţional" este foarte larg răspîndită — din Islanda pînă-n Australia, din Malta pînă la literatura scrisă în ebraică în Rusia secolului al XIX-lea —, dar că nu este absolut universală. Franţa, de exemplu, pare să nu întrunească un consens din acest punct de vedere. Recent, în decembrie 1998, cu ocazia conferinţei despre Mickiewicz la Paris, un coleg francez mă informa că Franţa nu are poet naţional, dar că are feluri de mîncare naţionale. Să ne aducem aminte răspunsul lui André Gide, atunci cînd era presat să declare cine este poetul naţional francez: "Victor Hugo, din păcate". Exprimarea este deosebit de revelatoare. Ceva similar are loc în literatura americană. Cea mai mare parte a cunoscătorilor chestionaţi l-a sugerat pe Walt Whitman, dar nu există un consens real în această privinţă. A existat, de exemplu, o încercare de a-i atribui această distincţie lui Robert Penn Warren — exact din motivul abordării sale istoriciste şi a interesului pentru metafizica răului, care este considerată de asemenea ca făcînd parte din natura americană —, dar nu se poate spune că sugestia a antrenat o mare susţinere. Se poate presupune că situaţia este similară în Canada, unde diferenţa dintre comunităţile anglofone şi francofone ar dicta absenţa unui astfel de consens. Acelaşi lucru este valabil, desigur, pentru Belgia. Şi din această cauză s-ar presupune, în mod intuitiv, că acesta ar fi cazul în cea mai mare parte, dacă nu în toate federaţiile multi-etnice (ca fosta Iugoslavie sau fosta Cehoslovacie). În anumite cazuri, ca în cel al literaturii olandeze, scriitorul central, cel mai stimat, poate fi un prozator sau un dramaturg, nu un poet; aceasta poate fi de asemenea semnificativ pentru genul de relaţie, sau "contract social", care există între scriitorul canonizat şi publicul său. În unele cazuri, ca în deja menţionata Australie, "poetul naţional" poate să nu fie decît un simulacru, o mistificare elaborată.

Absenţa universalităţii nu îndepărtează, bineînţeles, nevoia de a discerne tendinţele şi constantele şi în particular caracteristicile pertinente şi esenţiale. Poate fi avansată, de exemplu, ca regulă (excepţiile există, desigur) că "poetul naţional" este o funcţiune a poeticii preromantice, şi îndeosebi a celei romantice, şi poartă cu ea o conexiune istorică prin care societatea/naţiunea dată îşi creează sau canonizează "poetul naţional" în procesul de cristalizare sau de re-formulare a propriei sale identităţi. Această tendinţă este mai evidentă în ţările slave şi va constitui subiectul intervenţiei mele, dar se aplică şi la naţiunile avînd aparent o identitate stabilă. Astfel, după cum a demonstrat recent cercetarea globală, canonizarea lui Shakespeare în calitate de poet naţional englez coincide cu agitaţia politică de la sfîrşitul secolului al XVII-lea, care aduce aminte de perioada de criză a epocii lui Shakespeare.

În rezumat, noţiunea de poet naţional îşi are propria istoricitate. Originile sale urcă, mai mult sau mai puţin, pînă la epoca Luminilor, în noţiuni asociate, ca omul natural şi bunul sălbatic, în cele de Geniu şi *genius loci*, în căutarea echivalentului modern al lui Homer şi credinţa în energia creatoare specială şi totuşi neexploatată a primitivului. Chintesenţa acestora a fost crearea lui Ossian, care a canalizat puterea euristică şi imaginativă a acestor idei către sarcina sublimă de a revela şi justifica literaturile naţionale şi, împreună cu ele, identitatea naţională. Faptul că s-a descoperit repede că Ossian nu era decît o mistificare nu a constituit un obstacol în calea succesului mitului şi a transformării sale într-o piatră de încercare a poeticii romantice. Chiar şi după ce s-a stabilit că Macpherson era autorul, J.G. Herder, filozoful naţionalismului şi părintele paradigmei fructuoase din *Volk*, a rămas un apărător esenţial al conceptului ossianic. (De un interes special, în cazul dat, este apropierea inconfortabilă între ideea de poet naţional şi ideile subiacente ale Geniului, între ideea identităţii naţionale şi literatura naţională, pentru a nu spune mistificarea literară. Ossian devine paradigma ce trebuia în curînd să fie repetată prin descoperirea *Cîntecului despre oastea lui Igor* (*Slovo o polku Igoreve*) pentru Rusia şi slavii din est, a *Manuscriselor* lui Kralevodvorsky şi Zelenohorsky (RZK) pentru cehi, şi mistificările literare similare care au urmat. Acest avers al construirii mitice a poetului naţional — deşi foarte central în ansamblul fenomenului, mai ales dinamica creării sale — trebuie totuşi să constituie obiectul unei alte dezbateri).

În perioada propriu-zis romantică, rolul poetului ca bard este puternic schiţat de caracteristicile sociale, politice şi psihologice ale modelului byronian. Vorbind despre aceasta ca despre o influenţă sau o modă ar însemna să-i subestimăm impactul: pentru Europa continentală (Anglia ar fi, desigur, o excepţie — nimeni nu este profet în ţara lui) el devine temporar modelul esenţial, iar acest amestec de contestare politică şi de angajare în lupta de eliberare, de critică socială acerbă, sensul misterului personal şi acel sumbru *fatum* planînd deasupra vieţii sale, în sfîrşit subtilitatea estetică şi dandysmul rafinat, devin noua paradigmă. Atunci cînd cîteva caracteristici se pot schimba şi cînd atenţia aplicată poate fi modulată, această imagine devine de icoană, şi cu certitudine în cazul poeţilor de care ne interesăm aici. Pentru Mickiewicz — aşa cum este el reflectat în poezia debutului, ca şi în primele sale portrete vizuale — acesta este un cadru referenţial de bază. Acelaşi lucru este valabil şi pentru Puşkin — în ciuda faptului, sau, ca să spunem adevărul, tocmai pentru că a tematizat de asemenea icoana byroniană (şi cu sine în interiorul acestei icoane) şi a supus-o acelei ironii care face parte integrantă din moştenirea byroniană. Chiar şi Şevcenko, care, în aparenţă, adică în lumina propriei sale şi ulterioarei reprezentări iconice ca poet al oamenilor simpli, *cobzar* sau menestrel popular, ar părea îndepărtat de acest model, se află la fel de ferm pe aceeaşi direcţie, mai ales în componentele sale esenţiale de rebeliune politică şi socială şi prin prisma sumbrului destin personal.

Într-adevăr, transformarea modelului byronian în cel de poet naţional implică o fuziune masivă de contexte literare şi culturale şi de contexte sociale şi politice. În fiecare din societăţile în discuţie condiţiile sociale şi politice sînt atît de propice — şi nevoia unei re-configurări şi a unei re-formulări a identităţii naţionale atît de irezistibilă —, încît poetul în cauză, avînd deja atins un nivel inegalat de eminenţă din timpul vieţii, devine puţin după moarte un erou cultural indiscutabil şi înainte de sfîrşitul secolului icoana naţională. Fără exagerare se poate spune (şi bibliografii masive o atestă) că pentru fiecare din naţiunea/societatea lor respectivă, Mickiewicz, Puşkin şi Şevcenko, traversînd etape de apoteoză foarte analoge — ca Bard, Martir şi Profet — devin idoli majori, care incarnează spiritul naţional, eroi divinizaţi ai religiei seculare a fiecăreia dintre aceste societăţi.

Re-trasarea evoluţiei chiar şi a unuia singur dintre ei, de la statutul de "poet ieşit din comun" pînă la cel de "poet naţional" şi de icoană naţională, ar depăşi scopul acestui text. Aşa încît îmi propun să-mi concentrez atenţia doar asupra cîtorva momente cheie şi de a extrage concluziile generale.

Apare cu claritate, din cele spuse, că o lectură esenţialistă şi metafizică a fiecărui poet şi a rolului său naţional (credinţa că sublima-i eminenţă este datorată faptului că incarnează vocea şi deci spiritul naţiunii) nu mai este adecvată în calitate de noţiune critică sau istoriografică (şi efectuează doar o recapitulare a premizelor romantice de bază). Cu toate acestea materia poate fi formulată încă şi mai direct: nu eşti poet naţional prin naştere, ci devii. Poetul naţional — fiecare din aceşti poeţi naţionali — este produsul unui proces de receptare, cu etape şi actori discernabili cu claritate pe parcursul procesului, cu forţe sociale la lucru, care sînt mari şi impozante, dar evident supuse analizei. Rolul eminent pe care îl joacă aici gîndirea teleologică, ideea că aceşti poeţi erau destinaţi în mod excepţional să-şi asume rolurile respective, credinţa într-o manifestare organică şi esenţială a geniului naţional sînt faţete în mare măsură inconştiente, dar puternic determinate şi codate ale ansamblului procesului de receptare — rezonînd în interiorul contextului social dat. Aceasta, desigur, nu înseamnă că adevărata producţie literară creatoare, opera poetului, ar fi în vreun fel secundară; dimpotrivă, ea este în centrul procesului. Pe de o parte, însăşi alegerea abordării tematice — *Pan Tadeusz* de Mickiewicz, *Boris Godunov* de Puşkin, *Haidamacii* de Şevcenko, pentru a nu desemna decît o operă centrală din etalonul fiecărui poet — este de aşa natură încît îşi îndreaptă atenţia exact asupra momentelor cheie ale experienţei şi geniului naţiunii, şi făcînd acest lucru pretinde că vorbeşte în numele întregii colectivităţi, al naţiunii însăşi. Atunci cînd exemplele abundă, poemul politic major al lui Şevcenko, *Scrisoare* (1845), poate servi de exemplu paradigmatic; subtitlul său este: "Compatrioţilor mei morţi, vii şi care se vor naşte, care se află în Ucraina sau în altă parte", iar revendicarea de către autor a unei legături inefabile cu colectivitatea, o legătură care transcende timpul şi spaţiul şi este de ordinul unei încrederi şi a unei misiuni secrete, este manifest. Este şi o prezenţă sistemică în poezia sa. Acelaşi lucru se petrece şi cu ceilalţi. Deja în *Konrad Wallenrod* (1828), prin eroul său eponim, Mickiewicz pretindea

că este (deşi sub o aparenţă mascată şi byroniană) un lider secret şi un martir al cauzei naţiunii. În *Strămoşii*, partea III (1832), revelarea poetului/erou — prin simbolismul celei de-a doua naşteri a sale şi a noului său botez sub numele de Konrad — şi revendicarea reprezentării şi conducerii spirituale a naţiunii sînt date ca psihodramă tragică. Identificarea poetului cu naţiunea este prezentată fără ocol: "Eu şi cu patria nu sîntem decît una/ Mă numesc Milion — pentru că pentru milioane/ Iubesc şi suport supliciile". În *Cărţile Naţiunii poloneze şi ale Pelerinului polonez* (1832), o broşură ce era, în acelaşi timp, simbolic şi literar destinată a fi un catehism pentru emigraţia poloneză şi pentru însăşi Polonia, rolul de educator al naţiei este amplificat de stilul şi forma biblică şi de doctrina mesianică în care rolul ales, ieşit din comun, al Poetului-Profet, este primordial. În cele din urmă, chiar şi în *Pan Tadeusz*, care funcţionează, după cum am arătat mai sus, ca un epitaf al poetului — cînd chiar şi aceasta presupune dimensiunile grandioase ale unui discurs naţional —, legătura poetului şi identificarea sa cu naţiunea sînt mereu prezente. Legătură prelungită, desigur, prin activităţile sale ulterioare, îndeosebi cursurile de literatură slavă de la Collège de France, care devin piesa de rezistenţă şi adevărul central al percepţiei sale.

Auto-înscrierea lui Puşkin în conştiinţa colectivă, postulatul său al conducerii spirituale şi în cele din urmă mantia de profet urmează o cale analogă, deşi acestea sînt modelate şi de circumstanţele biografice şi discursul literar asupra societăţii, în particular cultura lui de salon şi importanţa capitală pe care o acordă distanţei, ironiei şi spiritului. Cu toate acestea, atitudinea de bard "naţional" este asumată într-un stagiu foarte precoce, de exemplu în *Odă libertăţii* (1818), în care poetul de 20 de ani îi vorbeşte deja naţiunii şi istoriei ei recente în acelaşi timp ca profet contemplativ (făcînd ecou "poeziei Nordului" şi ecourilor lui Ossian), cît şi (în spiritul zicerilor lui Shelley) ca legislator ne-recunoscut. În poezia care urmează, superficialul, zburdalnicul şi ironicul sînt permanent combinate, fie ca ecou al răscoalei din decembrie sau în lucrările scrise ţarului însuşi, în comentariile asupra colonizării ruse în Caucaz (sfîrşitul de la *Prizonierul din Caucaz*), comentariile asupra răscoalei poloneze din 1831, lucrările istorice, mai ales *Poltava*, printr-o atitudine care-i împrumută poetului, implicit, rolul de a vorbi în numele Rusiei însăşi; exemplele sînt numeroase şi poetica

subtilă, iar subiectul reclamă cu claritate o atenţie mai susţinută. Ca şi Mickiewicz şi Şevcenko, Puşkin îşi asumă în mod deschis stilul şi rolul iconic al profeţiei.

Pentru a spune lucrurilor pe nume: nu numai că poeţii în discuţie se adresează societăţilor lor şi experienţelor colective respective, de-a lungul unui larg evantai tematic, dînd prioritate istoriei şi mizelor sociale şi politice centrate "ideologic" şi justificînd în manieră formală revendicarea de către ei a unei relaţii "personale", "intime", "tête-à-tête", adică o relaţie indisolubil legată de experienţa naţiunii; ci ei îşi şi înscriu direct, ba chiar îşi "programează" receptia. Am vorbit despre aceasta într-un articol precedent dedicat lui Mickiewicz şi Şevcenko, dar i se aplică, desigur, la fel de bine şi lui Puşkin. Este vorba de ceea ce am numit autobiografie simbolică.

Într-o manieră mai generală, sensul de autobiografie simbolică nu implică atît propensiunea scriitorului spre revelarea momentelor cheie ale vieţii sale interioare şi ascunse, cît de a le dota în acelaşi timp cu extensii narative şi o anumită autonomie narativă, iar în particular de a le regrupa pe teme. În cazul lui Mickiewicz, Puşkin şi Şevcenko, această tematizare merge exact în sensul poetului ca bard, apoi, cu şi mai multă intensitate, a poetului ca ales excepţional, precum şi ca transcendent (şi sacru) poet-profet. Cu reflecţia asupra sa şi conştiinţa de sine, ceea ce defineşte autobiografia simbolică şi-i dă rezonanţa particulară nu este momentul autobiografic, sau evenimentul, sau detaliul ca atare (pentru că este deja o condiţie în autobiografiile "sincere" sau tradiţionale, sau admise ca adevărate), ci chiar componenta ei simbolică, încifrarea. La Şevcenko, care, ca şi Mickiewicz, insistă într-un mod paradigmatic pe autobiografia simbolică, această încifrare se conformează structurilor de bază ale *mito-poeziei* sale şi angajează momente cheie, cum ar fi fuzionarea destinului poetului-cobzar cu destinul naţiunii (de unde procesul său, care îl recapitulează pe acela al naţiunii), formarea vieţii sale (biografia simbolică) în termeni de mişcare între (şi deci recapitulare şi întărire) *communitas* şi structură şi, într-o manieră specifică în acest caz, relaţia reciprocă dintre poet ca păcătos şi ca profet.

Într-adevăr, în fiecare din cele patru cazuri, poetul percepe şi ghiceşte în mod intuitiv atît "poetica" (adică "ideologia" dominantă, valorile, neliniştile şi memoriile colective, *mythologems* etc.) societăţii sale, cît şi propria-i putere sau "eligibilitate" (după cum a susţinut Harold

Bloom, un poet talentat este întotdeauna gata să afirme că el este alesul — şi aceasta se va dovedi axiomatic pentru "poetul naţional"). De asta el articulează o expunere principală simbolică (în unele momente doar implicită sau fragmentară), amestecîndu-şi viaţa cu cea a colectivităţii, şi furnizează planul de ansamblu al receptării sale ulterioare. Imperceptibil, el îl conduce pe cititor, apoi critica, să accepte un nou scenariu şi o dată cu acesta un nou rol, fără precedent şi unic pentru autor. Procesul, bineînţeles, funcţionează prin sinergie şi depinde foarte clar de o validare fără echivoc, ceea ce, în cazul celor trei, este atestat de biografia lor (în cazul lui Mickiewicz, destinul s-a manifestat prin faptul că s-a născut în ajunul Crăciunului; părinţii săi au continuat tendinţa, numindu-l Adam; sensul alegerii era înscris din vreme, se pare). Procesul unei atît de grandioase auto-identificări este, de asemenea, extrem de riscant, desigur. O analiză proastă a puterii sale — şi a poeticii receptării, dar şi a codului social implicat — îl supune pe scriitor riscului ridicolului. Dar marile reuşite sînt întotdeauna corelate cu mari riscuri. Tot în manieră caracteristică, cei trei poeţi găsesc mijloace subtile de a scăpa acestui risc, mai întîi prin folosirea ironiei, ironie pe seama sa, apoi mascînd deturnarea şi controlul riscului angajat. Mai mult, se poate postula că acest sens al riscului îi este comunicat şi publicului şi deci contribuie la aşteptările şi la aura de succes şi de eligibilitate a poetului, iar cu timpul aceasta devine propria sa teleologie, ca o profeţie auto-împlinită. În termeni pur literari, este cu totul revelator în această direcţie că cei trei poeţi proiectează acest sens al riscului şi această sfidare aruncată publicului (care sînt cele două faţete ale aceleiaşi medalii) angajîndu-se într-o inovaţie formală fără precedent în interiorul tradiţiilor lor literare respective şi în arta literară ca atare. În rezumat, revendicarea alegerii trebuie să fie afirmată încă de la început — chiar dacă este clar că întreaga măsură a reuşitei estetice a poetului nu devine aparentă decît pentru generaţiile ulterioare.

Notînd atmosfera psihologică şi făcînd aluzie la aspectele formale, ar trebui să abordez şi problema adaptării discursive. Ceea ce vreau să spun, doar, este că în fiecare caz poetul recunoaşte cu infailibilitate şi dezvoltă acest model discursiv, care poate fi considerat ca central în societatea sa, care rezonează cu sensul colectiv al sinelui şi propria sa manieră de a înţelege acest sens. Şi acesta, desigur, este un proces de sinergie; şi el poate părea tautologic sau chiar banal, adică

semnalînd mai mult sau mai puţin că "poetul vorbeşte pentru publicul său într-un fel pe care l-ar putea înţelege". Dar acest punct, cred eu, este important: în sens istoric şi existenţial, "poetul naţional" nu este în fond de înţeles decît în cadrul "discursului naţional" căruia îi corespunde (aceasta face trimitere la precedentul meu punct, potrivit căruia, în absenţa unui astfel de discurs, paradigma însăşi nu iese la suprafaţă — după cum o mărturisesc literaturile în care nu există "crenel" pentru un "poet naţional"). În cazul Poloniei, Mickiewicz în calitate de poet naţional, în calitate de *wieszcz*, nu este pe deplin comprehensibil decît dacă îi integrezi şi puternicul rol al mesianismului romantic polonez — pe care el însuşi era primul care să-l articuleze şi să-l producă, dar care s-a răspîndit după el. Faptul că această preeminenţă a fost incriminată de Juliusz Słowacki, şi că mai tîrziu Zygmunt Krasiński a încercat să dezvolte ideea celor "trei *wieszcz*" sau poeţi naţionali, incluzîndu-se şi pe sine, arată că cele două, adică ideea de poet naţional şi a unei persoane concrete care ocupă acest rol, sînt de fapt distincte şi că diferenţierea poate fi efectuată prin discursul operant (ultimul eşec al lui Krasiński pentru a-şi înscrie teoria "celor trei poeţi naţionali" sugerează şi că, în procesul de receptare, discursul ideologic nu poate ignora factorul estetic şi că posibilităţile de manipulare sînt limitate).

Ca şi pentru Mickiewicz, Şevcenko îşi înscrie în acelaşi timp sensul populismului milenarist în spiritul ucrainean şi îl pune în rezonanţă cu variantele preexistente. În calitate de poet naţional, ca "părinte al naţiei", el nu poate decît cu greutate să fie înţeles în afara acestei paradigme. Dar şi aici, el nu se identifică în totalitate cu paradigma. După cum am avansat în diferite locuri, el este şi produsul unui proces de receptare şi punctul de întîlnire al altor paradigme — slavofil, herderian-esenţialist — "popular", "pan-rus" — federalist, protonaţionalist etc. — care au constituit o stare dinamică de flux de la canonizarea sa ca martir naţional (motivat de anii de închisoare şi de exil) încă din timpul vieţii, şi ca profet naţional imediat după moarte. Scriind, deja în 1876, de la Geneva, despre "Şevcenko, ucrainofilii şi socialismul", eminentul universitar şi teoretician politic ucrainean (şi pan-rus) Myxajlo Drahomanov vorbeşte de diversele interpretări şi desemnări socio-politice mutual exclusive şi contradictorii care i-au fost aplicate de atunci lui Şevcenko — toate acceptîndu-l şi sărbătorindu-l implicit

pe "poetul naţional". Iar Drahomanov îşi încheie lista cu o vorbă dezabuzată şi profetică în sine: "Asta este întotdeauna situaţia cu profeţii".

O asemenea pluralitate de interpretări — toate incorporate paradigmei care-l înglobează pe "poetul naţional" — este evidentă şi în receptările respective ale lui Mickiewicz şi Puşkin. Cazul acestuia din urmă este cu deosebire revelator în ceea ce priveşte maniera în care "poetul naţional" funcţionează şi prosperă, nu doar în naţiunile/societăţile care, ca cea poloneză şi ucraineană, sînt străbătute de profunde crize politice (cele două, la urma urmei, îl proiectează pe "poetul naţional" ca pe un antidot la aservirea politică şi ca un simbol/strategie pentru ajungerea la independenţă), ci şi într-o societate care încearcă să vină de hac statutelor şi sistemelor imperiale şi de asemenea să adapteze agitaţiile naţionalismului (un proces, aş adăuga, care nu este încă încheiat). În accepţia sa despre el însuşi şi societatea lui, pare a fi clar că Puşkin se înscrie fundamental în discursul imperial înconjurător, în unele momente cu aparentă fervoare (cf. Codul final al deja menţionatei *Prizonierul din Caucaz* sau *Detractorii Rusiei* sau *Poltava*), aducînd în acelaşi timp nuanţe importante şi concentrîndu-şi atenţia asupra părţii răuvoitoare şi asupritoare a Imperiului (într-o manieră paradigmatică în *Cavalerul de bronz*, dar şi în *Fata căpitanului* şi încă mai mult în ultimele cuvinte din cîntecele care anticipează, dar nu-i prevestesc moartea). Ceea ce este mai frapant în receptarea lui Puşkin, totuşi, şi într-un punct care-l plasează aparte faţă de cazurile comparabile ale lui Mickiewicz şi Şevcenko, este că poate fi identificată o turnură distinctă în această receptare. Într-un fel, Puşkin a început prin a fi un candidat mai degrabă improbabil la candidatura de "poet naţional": compromisul său cu elita şi cultura de salon a epocii, ironia sa, uşurătatea şi spiritul, aristocratismul programatic, erotismul şi dandysmul — în cultura rusă, în care noţiunea de "naţional" era, ca în toate culturile slave, conceptual apropiată, dacă nu chiar indistinctă, de "narodnîi", adică "popular" [rădăcina adjectivului indică în acelaşi timp naţiunea şi poporul, n.r.], toate acestea nu prevesteau viitoarea sa canonizare. Nevoia unui erou cultural era totuşi prioritară, iar moartea sa în urma unui duel a fost transformată imediat, în opinia inteligheţiei, în martiriu, în vreme ce inteligheţia juca ea însăşi rolul ambiguu (ca un ecou al lui Puşkin însuşi) de a fi în acelaşi timp dependentă şi disidentă în faţa puterii politice. Dar momentul esenţial,

analizat cu finețe de Marcus Levitt, a fost sărbătorirea lui Puşkin din 1880, la apogeul căreia Dostoievski îl înscrise pe Puşkin într-un nou naţionalism mesianic rus, sesiză ceea ce fusese lung timp dezaprobat de criticii ruşi — slăbiciunea Rusiei, lipsa ei de originalitate — şi, pornind de la deschiderea recunoscută de Puşkin către toate culturile şi toate modelele, recompuse mărirea şi universalismul Rusiei. Oricare ar fi fost "abaterea" lui Puşkin cel istoric, el este totuşi emblematic pentru maniera în care "poetul naţional" funcţionează ca o oglindă, o forţă maleabilă, a nevoilor sociale care orientează receptarea literară şi procesele legate şi răsfirate ale identităţii colective şi ale fabricării miturilor.

George G. Grabowicz

Capitolul V

PREOȚI ȘI BUFONI, DEMISTIFICATORII

Cine sînt demistificatorii? Membri ai unui grup eterogen din punct de vedere sociologic, dar avînd un sistem de valori definit cu claritate, diferiți de cei ce se numesc în Franța "intelectuali angajați", deși avînd anumite trăsături comune cu aceștia, ei se numesc, de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, "inteligheția națională". Ei sînt istorici, scriitori, artiști, oameni de acțiune convinși de necesitatea de a înlătura tabuurile, de a încuraja spiritul critic față de istoria națională, în numele adevărului și în scopuri pedagogice vizavi de popor. Ei joacă rolul bufonului pios, al anti-eroului plebeu, al povestitorului de anecdote, după epocă și țară. Ei au recurs deseori la diferite forme ale rizibilului: grotescul, absurdul, umorul negru, pentru a denunța mai bine inacceptabilul.

Dacă au aerul de a demola valorile sacre ale comunităților lor naționale, demistificatorii Europei Centrale nu sînt din această cauză deconstructori ai miturilor și simbolurilor naționale. Există o diferență de marcă între actul demistificării și acela al demolării sau al deconstrucției. Să demistifici înseamnă, pentru ei, să-i (re)dea unui fenomen locul potrivit mitului, fără a-l nega pe acesta din urmă sau a-l denunța ca mincinos pur și simplu. Acești demistificatori cunosc importanța miturilor în construirea identității naționale, la care au participat cu multă convingere strămoșii lor. Dacă ei manifestă o formă de scepticism la adresa simbolicii naționale și a versiunii glorificate a istoriei, aceasta nu se petrece pentru a le elimina pe acestea din cultura națională, ci pentru a nu fi victime sau păcăliți. Ei sînt sceptici, dar nu cinici, nici nihiliști. Ei indică absurditatea Istoriei, denunță scandalul puterii

impuse, dar nu lipsesc existenţa de sensul ei. Ei atacă forma, cînd o consideră prea convenţională, prea sclerozată sau prea înfrumuseţată, respectînd fondul. De aceea pot fi numiţi "bufoni pioşi". După cum a spus Miłosz despre acest zeflemist diabolic care a fost Gombrowicz, "punînd sub semnul întrebării toate evidenţele (el) nu punea la îndoială un singur lucru: durerea. Şi această durere minunată îi restituia lumii realitatea".

Don Quijote persiflanţi ai Europei Centrale s-au revoltat împotriva împietririi spirituale a epocilor trecute, împotriva credinţei în miracole, împotriva mentalităţii disperate care salvează conştiinţa de sine, disculpîndu-se cu preţul unui factor exterior.

Ambiţia lor comună constă în a le reda încrederea compatrioţilor desfăşurînd o conştiinţă mai puternică a propriilor forţe şi slăbiciuni, încurajînd dorinţa de luciditate.

Gombrowicz a notificat bine că nu avea încredere în virtutea unui ratat, în virtutea ieşită din mizerie. El se ridica împotriva unui anumit spirit de victimizare, propovăduind în acelaşi timp asumarea responsabilităţii pentru eşecurile comunităţii naţionale. Într-adevăr, în cazul Europei Centrale, un anumit cult al martirologiei naţionale nutrea convingerea că Occidentul avea o datorie morală vizavi de sora sa mai mică, pe care, cîndva, dacă nu a trădat-o, cel puţin a abandonat-o. Unii demistificatori europenişti doreau dispariţia acestui spirit de ranchiună şi de reproş şi au lucrat pentru adoptarea unei atitudini mai echilibrate faţă de Occident, prea adeseori idealizat sau, dimpotrivă, diabolizat.

Articolul lui Jerzy Jedlicki ne permite să înţelegem mai bine cum s-a născut grupul acesta, numit, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, "inteligheţia", sau mai degrabă cum şi-a proclamat propria naştere. Pentru a face parte din el, pentru a fi demn de acest apelativ, societatea le cerea membrilor săi "înţelegerea cauzei naţionale, muncă şi spirit de sacrificiu, pe scurt, dragoste de patrie". Iată de ce multă vreme acest grup s-a numit inteligheţia naţională şi a constituit o nouă nobilime de merit, o avangardă a naţiunii, care a ales sacerdoţiul ideii ca mod de viaţă. Ea a făurit un etos particular, alcătuit din conştiinţa datoriei care le incumbă celor care sînt formaţi şi cultivaţi.

În aria culturală cehă, figura anti-eroului plebeu este aceea care incarnează aceeaşi atitudine. Petr Kylousek înfăţişează perenitatea

acestuia în literatura ţării sale începînd cu bravul soldat Švejk, pînă la acel fals erou al naţiunii care este personajul Jara Cimrman.

Dacă cultura cehă privilegiază figura anti-eroului plebeu, banal, mitoman ridicul, intelectual ratat, idiot sau nebun neputincios, care va şti să se opună mersului Istoriei, raţiunii istorice, valorilor stabilite, aceasta se datorează reflexului de auto-apărare. Lipsiţi periodic de posibilitatea de a fi subiecţii propriei istorii, cehii vor găsi o manieră particulară de a participa, pe de lături, la marea aventură a umanităţii.

Legendarul brav soldat Švejk va deveni o oglindă care face vizibilă idioţia lumii şi a societăţii omeneşti. "În opoziţie cu tăcerea, Švejk este Hristos al noului cuvînt, care acuză non-sensul lumii civilizate". Văzut astfel, romanul umoristic al lui Hašek este o operă subversivă, desacralizantă.

Mai tîrziu, generaţia care intră în literatură la începutul Celui de-al Doilea Război Mondial creează conceptul de "om gol" pentru a denunţa optimismul ideologic al generaţiei precedente, care l-a dus la catastrofă. Interesul pentru realitatea umilă, pentru cuvîntul care este singura revanşă asupra vieţii, reprezintă o manieră de transformare a înfrîngerii în victorie, un mod de a salva banalul de banalitate şi de a-l schimba în absolut. Anti-eroul va deveni intelectualul căzut, marginalizat, în opoziţie făţişă cu societatea oficială, disidentul izolat.

Istoria mare, aceea pe care o suporţi, este luată în considerare şi judecată prin cea mică, aceea care este fără grandoare, comică şi tragică în acelaşi timp, patetică în neînsemnătatea ei. Sîntem la opusul legendei, dar şi al spiritului epic, eroic, al romanului istoric tradiţional.

Anti-eroul este revelator al sensului şi al temeiului istoriei colective, el este distrugător al ideilor primite — o autoprotecţie care-i permite culturii cehe să evite capcanele ideologiilor şi mitologiilor moderne, inclusiv automistificarea.

Articolul lui Judith Stora-Sandor înfăţişează, prin intermediul istoriilor evreieşti ale Europei Centrale, cum absurditatea Istoriei este tratată prin acest unic mijloc care există pentru acceptarea inacceptabilului — umorul.

Umorul evreiesc a prins rădăcini în *shtetl*, micul tîrg de provincie, dar s-a răspîndit în cafenelele marilor oraşe, vehiculat de cei care au reuşit să iasă din ghetoul spiritual pentru a se uni cu viaţa intelectuală a patriei lor de adopţie: scriitori, jurnalişti, oameni de litere, medici,

avocaţi, poligloţi, cosmopoliţi, "evrei la ei acasă şi cetăţeni în afară", după fraza celebră a lui Mendelssohn.

Umorul evreiesc modern s-a născut din criza de identitate pe care au traversat-o evreii în momentul "deghetoizării" — ascunzătoarea mizeră cea mai caraghioasă a unui haos existenţial. Scriitorul emblematic al acestui curent este Kafka, care a ştiut să încarneze această criză de identitate dîndu-i aluri pe cît de groteşti, pe atît de profund auto-ironice.

Să istoriseşti povestiri evreieşti a devenit pentru evreu o activitate aproape obligatorie, care face totuşi parte din moştenirea de transmis. Această activitate i-a "contaminat" pe toţi cei care au frecventat aceleaşi cafenele, aceleaşi cercuri, aceleaşi redacţii sau edituri. În epoca stalinistă, istorisirile evreieşti au devenit glume politice: folosirea umorului, tradiţional pentru evrei, permitea etalarea la lumina zilei a distanţei dintre ideal şi realitate.

Spiritul său a supravieţuit în privirea sceptică, impregnată de autoderîdere, cu care locuitorii Europei Centrale trăiesc astăzi schimbările survenite în zonă. El face parte din ceea ce poate fi numit spiritul central european.

Se poate continua, din aceste motive, să se vorbească în Europa Centrală de astăzi de demistificatori, odată obţinute independenţa naţională, suveranitatea şi autonomia în definirea destinului colectiv? Este acesta un fenomen legat de o perioadă trecută, de o epocă a luptei pentru cauza naţională, sau este vorba de o stare de spirit permanentă, de o atitudine pe care unii au numit-o "vigilenţă activă"?

Ni se pare că dezbaterea pe marginea temeiniciei demistificării este departe de a fi încheiată. Două tendinţe sînt prezente mereu în istoriografie: una acceptă să înfrumuseţeze istoria, cealaltă arată că a te hrăni din mituri poate fi periculos şi că este important să-ţi dezvolţi în primul rînd privirea critică în ceea ce ţine de istorie, pentru a extrage învăţăminte pentru prezent. Toată problema este de a găsi limita care separă două moduri de gîndire. Primul, care poate fi văzut ca legitim, constă în a zice că trebuie să tratezi istoria în aşa fel încît aceasta să fie în acelaşi timp sursă de cunoaştere şi să întărească legătura socială şi sentimentul de încredere în comunitatea naţională. Un alt fel de a vedea lucrurile, care poate fi apărat ca fiind la fel de legitim, constă în a privilegia obiectivitatea istorică şi în a te strădui, înainte de orice, să îndepăr-

tezi tabuurile, şi care nu ezită, la nevoie, să zgîndărească rănile. Îndepărtînd unele iluzii, acest demers îi poate face pe membrii comunităţii naţionale mai lucizi în ceea ce priveşte trecutul lor. În spatele acestor două atitudini se ascunde cînd grija faţă de adevăr, cînd aceea a educaţiei patriotice, care este privilegiată. Istoriografia poloneză, care cunoaşte de foarte multă vreme această dezbatere, i-a dat un nume: cearta "demontatorilor" cu cei care scriu pentru "a reanima inimile".

Desigur că există o legătură între gradul de încredere pe care un popor o are în destinul său şi capacitatea lui de a deschide rănile, de a-şi demistifica istoria pentru a-şi înţelege mai bine adevăratul loc printre alte popoare. Europenii din centru trăiesc, fără îndoială, la ora actuală, marea perioadă a demistificării voluntare. Este acesta un semn al intrării lor în sînul *Europei felix*?

Joanna Nowicki

Pentru o filozofie a bufonului

> "Preotul este gardianul absolutului şi cel care salvgardează cultul de ultimele consecinţe şi de evidenţele recunoscute, conţinute în tradiţie. Bufonul este cel care se află în elită, dar nu-i aparţine şi-i spune impertinenţe (...). Noi ne declarăm pentru filozofia bufonului şi, ca atare, pentru atitudinea de vigilenţă negativă faţă de orice absolut".
>
> Leszek Kołakowski

Dacă am împrumutat celebra formulă a filozofului polonez (Kołakowski), care a animat numeroase dezbateri, mai ales asupra atitudinii pe care trebuie s-o avem faţă de moştenire (Michnik), este pentru că aceasta pare deosebit de pertinentă într-o meditaţie purtată pe marginea demistificatorilor. Într-adevăr, în istoria intelectuală a Europei Centrale, aceste două figuri — aceea a preotului şi aceea a bufonului, fără a aparţine în exclusivitate — încarnează într-un mod deosebit de elocvent propria dilemă: cum să păstrezi identitatea cul-

turală amenințată, fără a o condamna la reificare, datorită unei atitudini esențialiste care nu tolerează nici o îndepărtare de la normă, nici o evoluție prea radicală? Să conciliezi două atitudini antinomice în aparență, dar care, în fond, se nutresc reciproc, poate fi oferită ca soluție. Prima constă în cultivarea tradiției naționale, salvgardînd și actualizînd miturile și simbolurile care o vehiculează și veghind la transmiterea lor fidelă. A doua, în ceea ce-o privește, constă în a le repune în discuție, a le demistifica, mai ales prin intermediul grotescului și absurdului. Cele două atitudini se exprimă de maniera cea mai completă în literatură — această "patrie spirituală a popoarelor din Europa de mijloc". Este motivul care explică de ce cîmpul studiilor asupra imaginarului politic, ocupat în mod tradițional în Occident mai degrabă de politologi sau de istorici, este, în această parte a Europei, un teren privilegiat al specialiștilor în studii literare. Străinii care se ocupă de aceste culturi, în mod deosebit traducătorii sau istoricii, se găsesc prin urmare confruntați cu o dificultate suplimentară: aceea a necesității de a decripta modurile de expresie indirecte, care acționează prin aluzii, prin tăceri, prin sugestii, și care nu sînt întotdeauna ușor de explicat. Toți cei care se apleacă asupra reprezentărilor colective sînt determinați să decripteze ne-spusul, să descifreze contextul, ceea ce nu este posibil decît la un grad foarte ridicat de familiaritate cu aceste culturi, așa cum este cazul, pentru cultura poloneză, al unui Davies sau al unui Dedecius. Pentru ceilalți, contextul fiind complex și schimbător, după cum este și istoria zbuciumată a regiunii, accesul la imaginarul central european nu este nici spontan, nici imediat. El necesită recursul la mediere: cunoașterea istoriei, a poeziei, a picturii. Demistificatorii, de care va fi vorba aici, au jucat probabil acest rol, găsindu-se în același timp într-o postură paradoxală: demolînd certitudinile și credințele instalate, ei le perpetuau într-un fel, repunîndu-le în discuție. Ei sînt în aparență moștenitori dezinvolți, dar, în străfundul lor, o! cît de respectabili.

Raportul preotului cu bufonul este deci de natură dialectică. Bufonul, pentru a fi recunoscut ca atare, are nevoie de preot și de cuvîntul său de paznic al tradiției. Fără acesta, el n-ar fi decît un clovn. Preotul, la rîndul său, pentru a exista ca gardian al absolutului are nevoie de o vorbă care să o repună în discuție pe a sa, altfel aceasta și-ar pierde din măreție, devenind o voce, printre altele, într-o dezbatere obișnuită de idei. Ne propunem aici să-l luăm pe *bufon ca figură em-*

blematică a demistificatorului, care neagă clişeele, atacă miturile şi simbolurile, ajungînd pînă la dezvăluirea automistificării. În funcţie de ţările şi sensibilităţile autorilor, cel care domină este fie grotescul, fie absurdul, fie încă alte forme ale ridicolului. Ţinta şi modul de expresie ales nu sînt întotdeauna aceleaşi. Este vorba cînd de individ, cînd de grup, uneori este un discurs la obiect sau o reprezentare colectivă precisă. Ceea ce le uneşte pe toate este această *"atitudine de vigilenţă negativă faţă de orice absolut"* de care vorbeşte filozoful polonez, ambiţia sau ideea fixă de a nu fi tras pe sfoară, chiar cu intenţii bune şi frumoase, voinţa de a fi în stare să păstreze dificila libertate de a se determina în faţa tradiţiei comunităţii din care face parte, fără a-i fi prizonier, pentru că i-a devenit adept sau fidel, în loc de a-i fi membru. Sensibil faţă de universal pentru că nu este decît un particular fără dimensiune mai amplă, păstrînd în acelaşi timp ceea ce-i este specific particularului — iată provocarea pe care demistificatorii se străduiesc să o reliefeze, nu fără pericol. Pericolul de a fi taxat de insolenţă, de proaste maniere, chiar de prost gust, de lipsă de respect, de distrugere. Or, dacă pentru unii spiritul european se află incarnat în ireverenţă (Millon-Delsol), demistificatorii central europeni găsesc o filiaţie naturală cu alţi Don Quijote persiflanţi, fiind în acelaşi timp diferiţi. Specificitatea lor se exprimă mai întîi de toate într-o ancorare foarte puternică în istorie. Ei nu sînt purtători de adevăruri abstracte. Contextul precis: locul, momentul, persoanele, constituie o grilă de decriptare de neocolit, chiar dacă pot fi desprinse unele idei universale. Ceea ce le mai este specific este conştiinţa unui decalaj greu de acceptat între realul mediocru şi aspiraţiile foarte înalte, fără ca aceasta să-i ducă pînă la o disperare existenţială. Dimpotrivă: acerba lor critică a realului restabileşte încrederea în sensul existenţei. Ei demistifică pentru a crede mai bine şi nu pentru a împărtăşi ne-credinţa.

"Grotescul apare acolo unde Legea primează în faţa raţiunii" (Tomaszewski). În Europa Centrală chiar legea a primat deseori în faţa raţiunii, iată de ce grotescul s-a dezvoltat atît de mult aici, pînă la a deveni, în ochii unora, expresia prin excelenţă a spiritului său, trăsătura pertinentă a culturii din această parte de Europă, cu marile figuri: Witkiewicz, Gombrowicz, Kafka, Hašek, Capek, Musil. La toţi autorii aceştia, experienţa negativă a civilizaţiei zămisleşte o dorinţă de afirmare a aspiraţiilor culturale (Kundera).

Departe de a fi doar o alegere estetică, ce-i interesează pe specialiştii literaturii, grotescul este o atitudine existenţială, o alegere etică. Este vorba, după cum arată Michel Masłowski, de a proceda la o confruntare a marilor simboluri cu experienţa cotidiană, care le anulează: "Grotescul vizează totul: miturile şi stereotipiile noastre, discursurile şi comportamentele noastre, acţiunile şi atitudinile noastre. Witkiewicz vizează mai mult civilizaţia, Gombrowicz cultura, Mrozek discursul ideologic. Mecanismul este acelaşi: în faţa imaginii absurdităţii lumii reprezentate, se poate întotdeauna rîde" (Masłowski).

Este adevărat că demistificarea se operează prin numeroase forme ale umorului, dar în cazul Europei Centrale este vorba de ceea ce s-ar putea numi un *umor al supravieţuirii*, ceea ce este altceva decît umorul de agrement şi nu este nici ironia care denunţă, judecînd în acelaşi timp. Este o întreagă filozofie a existenţei, care constă în a hotărî că trebuie să rîzi într-o situaţie în care eşti ameninţat de nebunie sau de dispariţie, pentru a salva bunul simţ şi, făcînd aceasta, să te salvezi şi să-ţi salvezi comunitatea. Trebuie acest lucru prin alegere şi nu prin resemnare. Este vorba deci de a rîde nu în ciuda unei realităţi insuportabile, ci pentru a restabili realul. "Ritualul rîsului constituie şi instituie nousul cultural, identitatea pierdută, sentimentul de a exista. El se formează în jurul conceptului de bun simţ sau de simţ comun" (Masłowski).

Umorul ca strategie a supravieţuirii va îmbrăca, printre altele, forma teatrului absurdului, de care va fi vorba mai jos. Să notăm mai întîi alte procedee de demistificare prin rîs, de care trebuie să vorbim în Europa Centrală, ca folosirea *umorului ca armă*, mai ales cînd te afli în postură de slăbiciune în faţa unei puteri zdrobitoare. Cazul ceh este, din acest punct de vedere, interesant în mod deosebit, cu eroul, sau mai degrabă anti-eroul, său emblematic, bravul soldat Švejk, la originea unei atitudini, a unei maniere de a fi care poate fi numită *şveikism* şi care reflectă o capacitate de a lua distanţă faţă de o situaţie de constrîngere, la un om slab care cîştigă prin şiretenie şi prin punerea în scenă a propriei persoane (el face pe idiotul pentru a se apăra mai bine). Hašek îşi creează personajul burlesc şi se foloseşte de el pentru a creiona din oamenii şi instituţiile Imperiului Austro-Ungar o caricatură scrîşnitoare, feroce şi adeseori grosolană. Sînt puse la lucru mai multe procedee: deplasare a importanţei evenimentelor (în care detaliile sînt

confundate cu lucrurile importante), inversiune a rolurilor şi a situaţiilor, caricatura, folosirea anecdotei. "În lumea aceasta nu poţi fi liber decît dacă eşti idiot": acest cuvînt de ordine al bravului soldat Švejk traduce bine întreprinderea autorului, care vizează idealul libertăţii individuale într-o lume care-l condamnă la supunerea în faţa unei birocraţii absurde.

Milan Kundera, care consideră opera lui Hašek ca pe ultimul mare roman popular, se înscrie perfect în această tradiţie cehă în care umorul şi zeflemeaua sînt folosite ca arme împotriva desperării:

> "În noi, frumoasa iluzie a grandorii umane, tragicul ne aduce o consolare. Comicul este mai crud: el ne revelează cu brutalitate neînsemnătatea a toate cele. (...) adevăratele genii ale comicului nu sînt cei care ne fac să rîdem cel mai mult, ci cei care ne dezvăluie o zonă necunoscută a comicului. Istoria a fost întotdeauna considerată ca un teritoriu serios. Or, există un comic necunoscut al Istoriei. După cum există şi comicul (greu de acceptat) al sexualităţii" (Kundera).

Opera sa, în mod special cea din perioada cehă, este o vastă satiră a realităţii din socialismul realist, cu mai multe teme, cum ar fi cenzura în *Gluma*, sau statul omniprezent în *Amoruri caraghioase*. Cu toate acestea, ideologia care-l zdrobeşte pe individ nu este singura ţintă a scriitorului ceh. *Viaţa este în altă parte*, de exemplu, este un proces făcut poeziei, pe lîngă că este o operă ce poate fi interpretată şi ea ca roman antistalinist. De fapt, mica istorie individuală şi Istoria pe care un popor mai degrabă o suportă decît o face, pentru a relua distincţia lui Patočka, sînt cele care se întîlnesc în opera lui Kundera. Este vorba de a răsturna destinul, deseori tragic, prin rîs. Această capacitate de a lua distanţă în raport cu realitatea, dar şi prin raportare la tradiţia consacrată, pe care o relativizează în loc să facă din ea referinţă unică, această "modalitate activă de a nu lua lumea în serios" (Kundera) alcătuieşte, după Antonin Liehm, forţa culturii cehe:

> "Pentru că, de fiecare dată cînd cultura cehă suferea o puternică presiune exterioară, care trebuia s-o acomodeze şi s-o supună în întregime unei singure influenţe culturale — pînă la a o priva

de credința și limba sa — ea se refugia în diversitate, în alternativele care o modelau, așteptînd ca această presiune să înceteze" (Liehm).

Cehii și-au exprimat deseori, într-adevăr, îngrijorarea de a nu fi victime ale automistificării și, în acest sens, umorul lor poate fi văzut ca *pavăză*, care este cu două fețe pentru că, protejîndu-se împotriva lumii exterioare, ei se apără și împotriva propriilor sentimente, a propriilor complexe.

În cazul polonez, în care modelul romantic este puternic cu deosebire și unde, după Gombrowicz, se țin două mese: una catolică, cealaltă culturală, demistificarea lucrurilor sfinte naționale ia repede alura blasfemiei. În această privință, autorul lui *Ferdydurke*, acest bufon exilat, ocupă un loc aparte. Este el un demistificator sau un demolizator al polonității? — această polonitate care-l obsedează pînă la punctul de a deveni subiectul principal al preocupărilor sale, nu doar literare: "«Distrugere» sau «construire»? Este sigur că vorbele mele distrug, în măsura în care ele subminează laboriosul edificiu al «propagandei», și că-i puteau chiar scandaliza pe străini, recunoștea el însuși, dînd în același timp un sens acestei munci de distrugere voluntară" (Gombrowicz). Pentru Kundera, atitudinea sa este chiar proba maturității culturii poloneze, care-l autorizează, în pofida tuturor, pe un Gombrowicz să violenteze cu încîntare polonitatea. Scriitorul ceh compară acest demers cu cel al lui Thomas Mann față de spiritul germanic și sugerează că el pare de neimaginat pentru ruși, pentru care rusismul este o esență imaculată. Gombrowicz vede Polonia ca pe o barieră în viața sa și, în același timp, recunoaște că opera sa este o alianță (nesănătoasă) cu patrimoniul național polonez și nu poate fi nimic altceva:

> "Dacă eu atac Forma poloneză, aceasta este din cauză că ea este forma mea personală... și toate lucrările mele vor să fie, într-un anumit sens (sens sigur, pentru că nu este acolo decît unul din sensurile non-sensului meu) o revizuire a atitudinii omului modern față de formă (...)" (Gombrowicz).

Antonina Kłoskowska, în remarcabila ei lucrare *Culturi naționale la rădăcinile lor*, analizînd ceea ce ea numește "scările polonității",

remarcă dimensiunea universalistă a scriitorului care, recunoscîndu-şi propria ancorare într-o cultură particulară, vrea s-o depăşească pentru a putea atinge umanitatea, cultura umană (Kłoskowska). Meditaţia ei se va îndrepta în definitiv mai puţin către forma poloneză, cît către artificialitatea relaţiilor dintre oameni, din care aceasta nu este decît una din incarnările posibile. Ceea ce va ocupa majoritatea operelor sale este adolescentul, încă "natural", gol, care va fi promovat la rangul de purtător al autenticităţii, contrar adultului, căruia societatea îi lipeşte, cu complicitatea acestuia, "o botniţă" (*Ferdydurke, Pornografie, Yvonne, prinţesa Burgundiei, Operetă*). Ne-am înşela însă dacă am vrea să vedem aici un apel la spontaneitatea nemăiestrită, naivă, pierdută pe măsură ce natura se face înlocuită de cultură. Gombrowicz este un om de teatru şi exact în acest joc conştient şi bine stăpînit vede el un ideal atît de greu de atins:

> "(...) m-am născut ca să vă demasc jocul. Cărţile mele nu au misiunea de a vă zice: «Devii ceea ce eşti», ci «Pari să fii cine eşti!» (...) Dacă urîţi în aşa mare măsură jocul comediantului, aceasta se întîmplă pentru că îl purtaţi în voi; *pentru mine, jocul comediantului devine cheia adevărului şi a vieţii.* (...) În mine se eliberează polonezul ascuns, alter ego al vostru, reversul medaliei voastre, faţa pînă acum ascunsă a lunii voastre" (Gombrowicz).

Iată-ne în faţa unui alt aspect paradoxal al lui Gombrowicz. El, care propovăduieşte naturalul împotriva artificiului, imaturul împotriva vîrstei coapte, universalul împotriva provincialului limitat, nu se poate totuşi împiedica să se vadă dotat cu o misiune... naţională, exact aceea de a-i face pe compatrioţii săi să ia cunoştinţă de faţa ascunsă în spatele identităţii proprii, al cărei depozitar lucid se doreşte. Cel care se comportă astfel este chiar moştenitorul culturii poloneze, în ciuda reproşurilor acerbe pe care i le adresează pentru că a consacrat pe altarul culturii naţionale prea mulţi barzi:

> "Toată această comedie specifică, această modalitate de a se juca de-a mîndria, de-a superioritatea, tot acest zgomot (...), tot acest proces constînd în *a-i umfla în mod artificial pe candidaţii*

la titlul de «bard naţional» — toate astea nu miroseau categoric a marfă proastă?" (Gombrowicz).

Nu pot fi uitate descrierile sale, de o ironie atroce, ale reuniunilor polonezilor din exil, la care a asistat, bineînţeles, distanţîndu-se ulterior de acest mediu, după cum mărturiseşte *Jurnalul* său:

"În ceea ce mă priveşte, suportam această ceremonie ca pe ceva urcat drept din infern; această mesă naţională făcea în ochii mei figură de zeflemea diabolică şi de maliţie grotescă".

Raportul cu tradiţia este cel pus în cauză aici, ca şi locul canonului cultural recunoscut în faţa schimbărilor pe care le aduce viaţa. Gombrowicz, şi acesta este unul din paradoxurile sale, nutrit de idealul unei culturi exigente, elitiste, ridicîndu-se împotriva facilităţii a ceea ce el califică de "fraternizare", nu admite totuşi privirea întoarsă exclusiv către trecut, animat de certitudinea că timpul în sine este o garanţie suficientă a valorii lucrurilor. Transmiterea tradiţiei fără repunerea în discuţie a ceea ce se transmite i se pare suspectă. Nimeni din cultura poloneză n-a îndrăznit o caricatură mai atroce a şcolii, văzută ca un loc devenit steril din cauza unei transmiteri prea docile a ceea ce a lăsat moştenire tradiţia, în loc de a fi contrariul: loc de creativitate bazată pe cunoaşterea realizărilor celor vechi şi a contemporanilor. Este un alt oblon al filozofiei bufonului la Gombrowicz: să biciuiască nu numai reprezentările devenite anchilozate pentru că sînt de neatins (ca, de exemplu, aceea a poetului naţional), ci şi mentalitatea celor care contribuie la fosilizarea culturii:

"Ierarhiile, *miturile*, demnităţile, născute în micul vostru sfert de lume de odinioară, mort definitiv astăzi — fragmentul de existenţă care le-a făcut să ia naştere a dispărut cu totul, *el ne maschează mereu existenţa prezentă*, iar acestor zei crăpaţi noi continuăm să le aducem pe ascuns ofrande ridicule!" (Gombrowicz).

Gombrowicz se ridica împotriva incapacităţii de a trăi în prezent din cauza idealizării trecutului. Cîţiva ani mai tîrziu, un alt scriitor,

Tadeusz Konwicki, a sesizat aceeaşi anomalie, dar dintr-un alt unghi: acela al decalajului dintre o realitate văzută aproape prea bine, şi care este considerată ca fundamental decepţionantă, mediocră, şi idealul înălţat prea sus pentru a putea fi conciliat cu realul. Opera sa romanescă poate fi văzută ca o vastă *demistificare a etosului naţional*, devenit o frînă în calea fericirii, în loc de a fi o sursă posibilă de înflorire în sînul unei comunităţi. Astfel poate fi interpretată *Mica apocalipsă* şi *Complexul polonez* — aceste două romane, interzise, pentru motive temeinice, în epoca socialismului realist, dar citite, în circuitul paralel, şi pe larg discutate. Caracterul obsesiv al imaginilor care revin este o constantă în opera lui Konwicki care, după ce a parodiat marile teme ale imaginarului colectiv polonez, a sfîrşit prin a practica autoparodia (*Pamflet despre mine însumi*).

Mica apocalipsă îi înfăţişează, în Varşovia în sărbătoare în vederea vizitei primului secretar al Partidului Comunist Rus, pe prietenii unui scriitor polonez oponent al regimului, care vin să-i ceară să se ardă de viu în faţa clădirii Comitetului Central al Partidului, pentru a impresiona "opinia acestei ţări şi a lumii". Scriitorul, parcurgînd oraşul ca să-şi pregătească gestul eroic, urmează atunci să trăiască o zi de întrebări ironice şi disperate, suscitate de întîlniri neobişnuite. Prin intermediul acestora, Konwicki va alcătui o panoramă a societăţii poloneze, cu cîteva personaje emblematice, cum ar fi un opozant angajat, un artist care trăieşte greu, aproape de cerşetorie, un demnitar al partidului, un informator al poliţiei, un vag student, un turist occidental, o mulţime de vînzători, traficanţi descurcăreţi. Pe fundal — Varşovia, pe străzile căreia se plimbă naratorul. Contrastul este evident între ceea ce era oraşul acesta şi ceea ce-a devenit sub efectul unei lăsări în voia soartei ambientale. Palatul Culturii este, din acest punct de vedere, un simbol impresionant: "În prezent nu este decît o baracă mare, un pisoar antic atacat de mucegai sau uitat la această intersecţie a Europei Centrale". Critica sarcastică a regimului se traduce şi prin descrierea urîţeniei (pe plan estetic, ca şi pe plan comportamental) locuitorilor ţării, altădată rafinaţi:

> "Ce-a devenit oare vestitul farmec al acestor locuitori ai centrului Europei, al acestor locuitori care-au avut şansa să crească pe malurile celor mai romantice fluvii? De-o parte şi de alta a

străzii nu se mai văd decît mitocani: răpănoşi răutăcioşi, marcaţi de pecetea unei urîţenii ereditare şi ireversibile (...). Ce vrăjitoare rea a pedepsit poporul acesta, transformîndu-l într-un trib de troglodiţi?".

În *Complexul polonez*, acelaşi vis al unei vieţi pline, mustind de sens, se loveşte de o realitate socială şi umană profund urîtă, într-o Polonie sărăcită, a cărei imagine emblematică sînt cozile. Într-adevăr, toată lumea stă la coadă undeva şi se agită pentru a face rost de vreun bun greu de găsit. Într-un astfel de decor eroul — un scriitor îmbătrînit — va încerca să trăiască o poveste de dragoste cu o vînzătoare în magazia chioşcului şi va fi prins de o criză cardiacă, prea obosit pentru a-şi consuma aventura. Nu sîntem prea departe de universul romanelor lui Kundera, în care dragostea, Istoria şi kitsch-ul se întîlnesc într-un acelaşi univers tragic de grotesc. Pagină de pagină, defilează tot imaginarul colectiv polonez, eroii, insurecţiile, patria mamă, gestul romantic, dar, după cum o indică titlul, sub forma unor obsesii diverse: în cazul dat, aceea a dezagregării întregii vieţi sociale. În *Mica apocalipsă*, şi mai tîrziu în *Fluviu subteran, pasăre de noapte*, frica de o represiune poliţienească este aceea care figurează în prim-plan.

Caracterul acesta obsedant al problemelor naţionale, de care nu te poţi elibera chiar dacă ai hotărît să le transformi în zeflemea, este o constantă a culturii central-europene. Maria Janion vorbeşte, în acest context, de "sindromul nebuniei polonezе", a cărei încarnare cea mai reuşită este, pentru dînsa, personajul Rejtan (patriotul acela care a vrut să bareze cu propriul corp accesul în sala în care trebuiau să fie semnate actele dezmembrării Poloniei, devenit nebun al patriei).

Departe de a fi cantonată într-o tradiţie pioasă, această figură hrăneşte imaginarul contemporanilor. Romanul *Obled* (*Nebunie*) al lui Jerzy Krzyszton poate fi o ilustrare a acestui fapt. Scriitorul îl aduce în scenă pe Krzysztof J., un Rejtan al timpurilor noastre, care se află într-un azil de nebuni pentru că a ajuns bolnav de dragoste de patrie. Cînd grandoarea istoriei nu corespunde în nici un fel cu experienţa realităţii trăită ca mediocră, poţi efectiv să dai în nebunie sau în melancolie. Opera pictorului Jacek Malczewski ne oferă o reprezentare impresionantă. În tabloul care poartă chiar titlul de *Melancolie*, artistul a pus în scenă o mulţime de personaje care luptă, mai ales în jurul

unui drapel, dar care, cuprinşi de îndoială, se resemnează şi, aproape adormiţi, nu vor trece pragul reprezentat de această fereastră luminoasă care se deschide vieţii către un exterior inaccesibil. *Cercul vicios*, un alt tablou celebru al lui Malczewski, arată că nu te poţi elibera, chiar şi într-un act de creaţie artistică, de imaginile obsesive care revin pentru a ne bîntui spiritul. Dar din aceasta nu rezultă o desperare existenţială radicală, pentru că, potrivit poetului romantic Juliusz Słowacki, "există două melancolii: prima este putere, a doua este slăbiciune; prima dă aripi marilor oameni, a doua este piatra de la gîtul înecaţilor". Această lecţie a poetului din secolul trecut a alimentat reflecţia pictorului.

Un alt roman contemporan al lui Marian Brandys, *De cele două părţi ale uşii*, descrie ceea ce poate fi numit *rejtanada* — imitarea gestului lui Rejtan. *Švejkism, wallenrodism, rejtanada*: europenii de centru n-au încetat să desemneze unele dintre atitudinile lor specifice cu nume derivate din cele ale eroilor lor literari. Fenomenul nu este nici nou, nici original: Don Quijote şi Don Juan au fost incarnaţi sub diverse forme în afara ţării lor. Dar, între aceste personaje universal cunoscute şi cele ale Celeilalte Europe există o diferenţă: în loc de a fi dotate cu un sens universal, de a reprezenta un tip, un caracter, eroii simboluri dragi Europei Centrale se lasă decriptaţi cu condiţia să fie situaţi în contextul istoric şi social din care au provenit. Este o particularitate care le conferă un caracter singular, dar care devine uneori o barieră, mai ales în cadrul eforturilor de popularizare a acestor culturi în afara propriilor frontiere. Exact acest lucru îl irita pe Gombrowicz, care vedea aici dovada unui provincialism incapabil de a atinge universalul. Se poate vedea aici şi o manifestare interesantă a unui caracter particular, a unei abordări umane concrete şi nu a unei construcţii cît de cît abstracte, care poate ajunge descărnată. Această dialectică dificilă între particular şi universal este aceea care se află în joc şi care-l bîntuie, probabil, pe orice mare creator. Din acest punct de vedere, teatrul absurdului central european furnizează un teren de analiză interesant. El este, bineînţeles, ancorat cu totul în culturile din care provine, dar se lasă înţeles mai uşor în altă parte, pentru că face apel la faimosul bun simţ care-şi bate joc de frontiere.

"Filozofia bufonului (...) pune la încercarea rîsului evidenţa bunului simţ şi caută motivele în absurd" (Kołakowski). Opera lui Mrozek,

acest moştenitor al unei întregi tradiţii poloneze a deriziunii şi grotescului, mergînd de la Witkacy pînă la Gombrowicz, trecînd prin Boy-Zelenski, Tuwim şi Galczyński, furnizează un exemplu interesant al folosirii esteticii absurdului, aşa cum este ea utilizată de alţi scriitori europeni, dîndu-i în acelaşi timp acea coloratură specifică central europeană de care este vorba aici. Într-adevăr, contrar teatrului absurdului occidental, care este deseori metafizic, absurdul lui Mrożek are conotaţii politice, vizînd influenţa ideologiei asupra individului. Din motive temeinice: Mrozek s-a definit ca "o rudă săracă" a lui Kafka. Central european cum este, nu poate ignora Istoria, pentru că are sentimentul de a-i fi sclav. În consecinţă, încearcă s-o reconcilieze cu ironia: cînd îngroşînd tuşele, prin amplificare, ceea ce duce la lipsa de măsură (cum este cazul nuvelei intitulată *Revoluţie*), cînd recurgînd la litotă (cum face în nuvela *Răzbunare*). El procedează şi prin trivializare, sau căderea sublimului în banal.

Toate aceste procedee, după cum este şi parodia stilurilor particulare, există, bineînţeles, la scriitorii occidentali şi nu constituie o particularitate central europeană. În revanşă, ceea ce spiritul acestei zone aduce original este, s-o repetăm, ancorarea acestei scrieturi într-o realitate socială şi politică trăită ca profund absurdă şi împotriva căreia sînt îndreptate toate eforturile de demistificare. Este vorba mai puţin de denunţarea unei ordini care este considerată nedreaptă sau neadaptată, cît de restabilirea bunului simţ zdruncinat de o falsă realitate care-şi uzurpă dreptul la adevăr. Şi în acest punct, ceea ce se află în centrul problemei este limba, sensul furat al cuvintelor, deformate de o ideologie: cuvintele ideologiei nu se ataşează de cuvintele realităţii.

În opera lui Mrozek, nu numai puterea cuvintelor este în discuţie, ci şi raportul pe care-l întreţine un individ cu puterea. Scriitorul arată automistificarea indivizilor care fac concesii şi încearcă să-şi dilueze culpabilitatea. Nu există la Mrozek personaj pozitiv sută la sută, răul sălăşluieşte în fiecare om. Aici se vede dimensiunea etică a operei. Piesa *Emigranţii* ilustrează perfect acest lucru. Poţi vedea aici o dezbatere despre libertate (în faţa puterii, în faţa destinului, în faţa celorlalţi). Dar este şi un text care furnizează o ilustrare foarte bogată a problematicii marginalizării, a singurătăţii datorate excluderii. La un alt nivel încă, acest text poate fi citit ca o excelentă abordare sociologică a imigranţilor din Est în ţările occidentale în epoca socialismului realist.

Acest joc între diferite niveluri — unul foarte local, nutrit de experienţe concrete şi făcînd referire la un context foarte particular, şi un altul evocînd problematici universale — este pe larg exploatat de scriitorii maghiari, mari amatori de forme scurte, nuvele, anecdote. Moştenitori ai tradiţiei lui Kosztolanyi şi Karinthy, ei au ştiut să reactualizeze, în textele contemporane, acea artă a conciziei aproape de real şi în acelaşi timp avînd legătură cu o povestire filozofică. Din acest punct de vedere, opera lui Istvan Örkény este un caz interesant: caustic, amestecînd grotescul, absurdul şi fantasticul, el are o manieră proprie lui de a înfăţişa tragicul care se ascunde în spatele banalităţii cotidiene. Pentru reflecţiile noastre privind demistificatorii, o culegere intitulată *Minimituri* pare deosebit de pertinentă. Faimosul catastrofism maghiar, numit altfel "tristă nostalgie maghiară", căruia unii au încercat să-i analizeze cauzele şi manifestările, fără a putea cu adevărat să le elucideze (Szylagyi), este transformat în ridicul într-un text intitulat *Să privim viitorul cu optimism*:

> "Peste o sută zece ani, cel mult o sută cincisprezece, într-o frumoasă zi de vară, clopotele Ungariei vor suna într-un glas. Nu va fi pentru marea mesă sau vecernie, ci pentru a anunţa o veste bună: s-a sfîrşit cu ghinionul nostru naţional şi milenar" (Örkény).

Toate frustrările dispar: în loc de a fi "ţara aceea mică prinsă între stepe", ea va deveni un "vast pentagon scăldat de cinci mări", cu o mare capitală şi o justă mîndrie de a purta cu onoare numele de maghiar, care va deveni şi un verb, cu sensuri multiple, folosit în ţările străine. Auto-ironia vizînd propria comunitate naţională şi credinţele sale demolează dintr-o trăsătură universul unguresc, cu aluri de bonomie inofensivă. Uneori, ca la Mrožek în spaţiul polonez, Örkény înfăţişează imposibilitatea schimbării într-o situaţie blocată, alegînd poetica fabulei, care are aerul de a nu afecta în mod particular cutare sau cutare regim, din cutare sau cutare parte a globului (*Nimic nou*, sau povestea unei moarte care-şi părăseşte mormîntul pentru a verifica dacă merită efortul de a ieşi definitiv. După o anchetare a împrejurimilor, a cimitirului chiar, ea se hotărăşte să revină în groapa sa, pentru că nimic nu s-a schimbat cu adevărat). Şi în alte texte, o figură simbolică

este chinuită, după cum este cazul nuvelei intitulate *Jidovul rătăcitor*, sau chiar o experienţă istorică tragică, în *Home sweet home*, unde este vorba de deportări.

Universul lui Miklos Meszöly, mai apropiat în unele privinţe de cel al lui Kafka, este un adevărat laborator al retrospecţiei naţionale ungare, pe fondul unei cronici legendare a acestei Europe a graniţelor, paradoxal numită centrală. Romanul său din bucăţi, "variaţiuni decepţionate", exprimă vocea unui popor care-şi trăieşte înfrîngerile şi umilirile, bîntuit de demonii istoriei:

> "Ajungînd singuri pe pămîntul nostru, credeam că ceilalţi se vor obişnui cu mirosul nostru. Or, contagioasa noastră tristeţe maghiară este extrem de greu de suportat (...). Noi rămînem între noi, sîntem singura noastră companie, dar vrem cu orice preţ să fim recunoscuţi de alţii, fie şi cerşind, furînd sau asasinînd" (Meszöly).

În afara motivului catastrofei, apărea şi acela al misiunii de îndeplinit, dar cum aceasta nu este niciodată dezvăluită, bineînţeles că nu se poate împlini, cu atît mai mult că cei care ar dori să vorbească despre aceasta nu se înţeleg între ei. Ne aflăm aici undeva între ambianţa din *Nunţile* de Wyspiański şi aceea din *Controlorul bulgar* de Kosztolanyi. Pămîntul natal, care adăposteşte osemintele eroilor bătăliilor pierdute, dă sens mărturiei pe care trebuie s-o poarte:

> "Iar misiunea nu poate fi îndeplinită decît pe această pajişte de nămol, pe acest mozaic de crăpături. Doar aici se revelează sensul acestei idei fixe care este misiunea".

Un alt simbol puternic este calul, martor şi martir al războaielor, şi păsările, cum ar fi vulturul, simbol al morţii şi al veştilor proaste (nu fără legătură cu o altă culegere, *Auguri întunecaţi*):

> "Cerul este mereu gol, dar umbra vulturilor nu încetează de a mă urmări; incapabil să suport ironia acestor umbre tăcute, a căror imaterialitate este plină de reproşuri, încep să alerg".

Dar scriitorul care incarnează, probabil, cel mai bine această contradicţie, deloc singulară, dintre filozofia preotului şi cea a bufonului, este Peter Esterhazy. Stilul său, mai întîi, voluntar provocator, ancorat în cultura citadină contemporană, se revendică în acelaşi timp din erudiţie, cu recurs la un mare număr de citate care mărturisesc ataşamentul la marea tradiţie naţională şi străină. Printre referirile sale se găseşte Camus, Céline, Kosztolanyi sau Kafka. Realitatea socială a Ungariei epocii "socialismului gulaşului" se învecinează în aceste lucrări cu introspecţia dragostei (*Indirect*), tribulaţiile unui tînăr cadru (*Trei îngeri mă supraveghează*), sau omagiul adus scriitorului ceh faţă de care îşi exprimă marea apropiere spirituală (*Cartea lui Hrabal*). Forţa lucrărilor sale constă în demistificarea psihologiei unui popor prins în capcana unui sistem, care a sfîrşit prin a pierde, pînă la aspectul său deschis ameninţător, şi ale cărui repere sînt de acum înainte amestecate: "Iată cum se petrec lucrurile, realitatea cedează locul credulităţii, credulitatea relei-voinţe, reaua-voinţă fricii. (...) Este varianta tîrzie, moale, a dictaturii proletariatului".

Contemplînd vestitul tablou al pictorului polonez Matejko: Stanczyk, acest nebun al regelui, trist şi meditativ pentru că presimte destinul tragic al patriei sale care va dispărea, Andrzej Wajda aduce următorul comentariu: "(...) mă revolt puţin împotriva rolului pe care pictorul a vrut să i-l atribuie, ştiind cîte veritabile nenorociri omeneşti suportă bufonii din piesele lui Shakespeare" (Wajda). O manieră de a nu sacraliza, la rîndul său, figura bufonului central-european.

Este chiar sensul apelului patetic pe care l-a lansat Adam Michnik intelectualilor nesupuşi, care fac ecou *Biografiilor nesupuşilor* (Cywinski):

> "Fii pios atunci, intelectual nesupus, dar nu renunţa la scepticism, cel puţin în ceea ce priveşte angajamentul politic. Membru al comunităţii, antitotalitar, păstrează-ţi dezrădăcinarea; fidel rădăcinilor tale naţionale, cultiv-o în permanenţă; într-o lume a normelor morale relativizate, introdu simplitatea clară a preceptelor evanghelice (da = da, nu = nu) şi impregnează universul neted cu valorile birocratic codificate ale rîsului bufonului şi ale scepticismului gînditorului-liber" (Michnik).

Joanna Nowicki

Autocrearea inteligheNţiei

Dacă naţiunea poloneză voia să depăşească dezastrul dezmembrărilor, ea trebuia să aibă o viziune clară asupra ei însăşi, ca şi asupra simbolurilor proprii comunităţii sale, deşi în acest domeniu situaţia n-a fost niciodată strălucitoare după 1795. Toată sfera simbolică poloneză se baza pe mitologia cavalerismului, a heraldicii şi a tradiţiei republicii nobiliare avînd, în fruntea sa, un rege electiv. Dar această moştenire se găsea considerabil subevaluată: într-adevăr, ultimul rege abdicase, nobilimea se arătase incapabilă să apere patria, puterile vecine dezmembraseră statul polono-lituanian şi-i şterseseră numele de pe harta Europei. Cu toate acestea, epoca Luminilor, a reformelor şi a insurecţiei din 1794, suscitaseră o mînă de personalităţi active, care refuzau să considere istoria Poloniei ca fiind închisă. Se aflau în rîndurile lor ofiţeri şi preoţi, savanţi şi oameni de litere, de condiţii şi averi diferite. Ei aveau conştiinţa perfectă că o naţiune care voia să renască trebuia să dea drepturi civile oamenilor de rînd şi să recreeze din temelii amintirile comune şi simbolurile sale. Ei se puseră la treabă fără întîrziere: mai întîi în sînul legiunilor poloneze din Italia, alăturate lui Bonaparte, apoi în timpul scurtului episod al ducatului Varşoviei, după aceea în regatul Poloniei autonome, plasat sub autoritatea lui Alexandru I, împăratul Rusiei. Şi astăzi încă, istoria poloneză se nutreşte cu simboluri şi legende ale acestui trecut fertil, care a dat imnul naţional, culorile drapelului şi emblemele de Stat, cultul Constituţiei din 3 mai 1791, care n-a avut timp să fie aplicată, veneraţia pentru Tadeusz Kosciuszko, conducător cu inimă mare al unei insurecţii pierdute, ca şi legenda încă şi mai paradoxală a marelui împărat al francezilor, în serviciul căruia mii de polonezi au pierit fără a fi obţinut nimic în schimb pentru patria lor.

Dar pentru că nici furtuna napoleoniană, nici Congresul de la Viena n-au restaurat independenţa Poloniei, făcînd, dimpotrivă, mult mai sfîşietoare durerea pierderii sale, se făcu simţită nevoia unei autorităţi morale capabilă să susţină sentimentul de identitate şi voinţa de supravieţuire. Poezia romantică este cea care îşi revendică acest rol, ea care, prin puterea expresiei sale, va conferi — nu numai în Polonia, de altfel — conţinut, formă şi energie sentimentelor naţionale. Propa-

garea sa cunoscu apogeul după o nouă înfrîngere naţională, în 1831. Nu numai Adam Mickiewicz şi Juliusz Słowacki, ci şi poeţi patrioţi de mai mică anvergură se văzură investiţi de lectorii lor elogioşi cu titlul de bard, altfel spus de profet naţional. Rătăcitori prin lume, exilaţi fără cămin şi fără patrie, ei se certau cu Dumnezeu pentru "guvernarea sufletelor" şi făceau chiar acest lucru, în ciuda frontierelor naţionale, a ţarilor, a grănicerilor acestora, a jandarmilor şi a altor spioni. Doar ei aveau dreptul nu numai de a-şi reconforta poporul prin promisiunea eliberării, ci şi de a-i aduce reproşuri amare legate de lenevia sa spirituală şi mizerabila banalitate a vieţii de zi cu zi.

Cu toate acestea, exact în banalitatea cotidianului, sub legea ocupantului, s-au născut noile forme de viaţă socială, economică, intelectuală şi culturală; cît priveşte magnificele strofe romantice, pline de patos şi ironie, de sacru şi de blasfemie, care proclamau cultul sacrificiului şi speranţa răscumpărării prin martiriu, ele nu aminteau prin nimic aceste agitaţii particulare, care trebuiau totuşi încurajate şi dotate cu o încărcătură colectivă. În luarea la cunoştinţă a acestei sarcini au hotărît să se înhame păstrătorii filozofiei naţionale, creştine, care, mai ales în Poznania, sub dominaţia prusacă, făureau ideea sanctificării muncii economice şi culturale, numită de atunci "organică", menită să servească nu egoismul parveniţilor, ci bogăţia, educaţia şi "autonomia interioară" a Poloniei, implicit şi viitoarea ei cîştigare a independenţei.

"Inteligenţia naţiunii" era cea care trebuia să asigure direcţia acestor lucrări. Împrumutată din scrierile hegelienilor germani, această noţiune îşi făcu apariţia în periodicele din Poznania în 1844, pentru a deveni rapid unul dintre conceptele şi termenii centrali ai discursului politic polonez. Potrivit filozofului Karol Libelt, aparţineau inteligenţiei "toţi cei care, primind o educaţie aleasă şi aprofundată în şcolile superioare, se găsesc în fruntea naţiunii în calitate de savanţi, funcţionari, învăţători, ecleziaşti, chiar antreprenori, şi-i asigură direcţia prin cea mai înaltă cultură a lor". Această definiţie şi altele asemănătoare au constituit un act de creaţie — unii ar spune ai unei noi clase sau pături sociale, alţii doar al mitului său.

Mediile puţin numeroase ale lucrătorilor intelectuali, cărora educaţia lor le dădea o profesie şi un salariu, existau încă de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi jucau un rol important şi deseori radical în momentele critice ale istoriei naţionale. De-abia la mijlocul secolului

al XIX-lea şi-au luat acest nume de botez colectiv de "inteligenţia" şi pretinseră, sub pana reprezentanţilor lor, direcţia morală a naţiunii — oricare ar fi fost semnificaţia termenului. Această revendicare comporta două finalităţi polemice. Pe de o parte, ea exprima o rezistenţă împotriva dictaturii morale a poeţilor, care contaminau tineretul prin ardoarea lor insurecţională sau prin nostalgia unui trecut revolut pentru totdeauna. Pe de altă parte, ea se voia o sfidare lansată nobilimii ca încarnare pînă atunci a continuităţii istoriei şi tradiţiilor naţionale.

Mediile care cultivau, fie chiar şi cu intermitenţă, astfel de aspiraţii trebuiau să le justifice în primul rînd în proprii ochi şi făceau acest lucru nu fără un oarecare patos. Opoziţia educaţiei şi a meritelor ştiinţifice faţă de o ascendenţă nobiliară ca argument mai potrivit pentru obţinerea recunoaşterii sociale era un motiv răzbătut al articolelor de gazetă şi al memoriilor postume, începînd cel puţin cu anii '20 ai secolului. Aceste scrieri nu aveau nici un gust stătut de retorică revoluţionară, pentru că, de cînd puterile ocupante privaseră nobilimea polonează de drepturile sale politice, strălucirea blazonului, numele şi "cuibul" familial se şterseseră în mod considerabil. Cu toate acestea, punerea în faţă a educaţiei şi a meritului civic însemna că se făcea alegerea unei societăţi ale cărei elite erau deschise talentelor şi muncii, fără luarea în considerare a originilor. Recunoaşterea aspiraţiilor oamenilor "savanţi" de a lua "conducerea naţiunii" mergea mînă în mînă cu convingerea că anume competenţele profesionale justificau dreptul inteligenţiei ca atare de a indica naţiunii scopul şi mijloacele acţiunii sale.

A doua zi după Primăvara popoarelor, noţiunea de inteligenţia se impuse în presa din Galiţia şi, la începutul anilor '60, în ziarele — supuse unei cenzuri severe — regatului şi provinciilor occidentale ale Imperiului Rus. Autorul unui articol, intitulat într-o manieră semnificativă *Inteligenţia în accepţiunea poloneză a termenului*, publicat în 1861 în "Jurnalul literar" de la Lvov, constata că termenul de inteligenţia, de savant, devenise o "expresie familiară care satisfăcea din plin nevoile noastre cotidiene". Dar, cu toate acestea, nu toţi cei care primiseră o formaţie specializată şi exercitau o meserie puteau pretinde acest titlu prestigios. Pentru a fi demn de apelativul inteligenţia, societatea cerea "înţelegerea cauzei naţionale, afecţiune, muncă şi spirit de sacrificiu, pe scurt, dragoste de patrie".

Prezentîndu-se ei înşişi ca inteligenţia naţiunii, aspirînd la dirijarea opiniei publice, mai mulţi ziarişti şi oameni de litere patrioţi au obţinut în toţi anii aceştia un mare succes promoţional. Într-adevăr, toate curentele politice ale acestor ani febrili începură deodată să cultive inteligenţia şi s-o înroleze sub stindardul lor: astfel "roşii", conspiratori nerăbdători care lucrau la o nouă insurecţie împotriva Rusiei şi voiau cu aceeaşi ocazie să dea pămînt ţăranilor; "albii", realiştii nobilimii, care voiau să cîştige timp; loialiştii partidului reformator al marcgrafului Wielopolski la Varşovia, sau încă tinerii conservatori al Galiţiei austriece. Unii susţineau că toată inteligenţia poloneză lua o parte activă la complot, ceilalţi că ea dirija, dimpotrivă, lucrările organice, fondate pe raţiune şi nu pe elanurile inimii. Pentru că, de cum a intrat în folosinţă curentă, apelativul de inteligenţia a devenit o definiţie laudativă a noii "nobilimi de merit", care-şi asuma misiunea de "pătură istorică" a naţiunii şi de avangardă conştientă a acesteia. S-a ajuns chiar, mai ales în Galiţia orientală şi în provinciile ucrainene, ca proprietarii de pămînt, fermierii şi chiar anumiţi intendenţi ai domeniilor să se auto-califice de "inteligenţia rurală".

În 1862, Ludwik Gumplowicz declara că doar inteligenţia, indiferent de originea ei socială, reprezenta ansamblul societăţii şi-i exprima toate aspiraţiile, că ea era "alfa şi omega naţiunii". Texte analoage apărură în ajunul insurecţiei din ianuarie 1863, cea mai tragică înfrîngere a aspiraţiilor poloneze naţionale şi democratice, pe care mai ales tînăra generaţie a plătit-o cu un greu tribut a mii de morţi, spînzuraţi, deportaţi în Siberia, încorporaţi într-o armată străină, emigraţi cu forţa. Dar înfrîngerea antrenă şi lichidarea şcolii poloneze şi a tuturor instituţiilor autogirate în provinciile ocupate de Rusia. Loviturile date culturii naţionale şi inteligenţiei au fost cu deosebire grele şi pierderile suferite dificil de recuperat.

Insurecţia ruină pentru multă vreme atît perspectiva unei lupte armate de eliberare naţională, cît şi ideea unui compromis cu ocupanţii (care, după 1867, nu găsi un ecou favorabil decît în Galiţia austriacă). Doar partizanii unei munci organice, prudente, constructive, care nu antrena represiunea, nu avură nimic să-şi reproşeze. La începutul anilor '70 ai secolului, această idee a fost reluată de "pozitiviştii" din Varşovia, proveniţi din ceea ce se numea "presa tînără": concepţia lor a unei politici non politice exercită o influenţă durabilă asupra inteligenţiei

poloneze. În revistele şi cărţile lor, supuse unei cenzuri severe, ei ajunseră să formuleze un program de gîndire şi acţiune fondat pe convingerea că polonezii sufereau nu numai de o lipsă de libertate, ci şi de o imensă întîrziere în civilizaţie, de marasm economic, de o slăbire a burgheziei, de condiţii de viaţă înapoiate la ţară, de un analfabetism masiv şi de o compartimentare socială extrem de rigidă şi mereu vivace. Ei afirmau că se puteau realiza schimbări în toate aceste domenii, lăsate în abandonare, chiar în condiţiile existente, adică ale puterii instalate, fără a conta pe ajutorul acesteia, ci doar pe forţele vii ale inteligheţiei naţionale. Aceste presupuneri dădură naştere progresismului liberal polonez, cu cultul său al cunoaşterii ştiinţifice şi tehnice, recunoaşterea suveranităţii morale a persoanei, speranţa tenace de a ajunge din urmă Europa Occidentală, în pofida verdictelor momentane ale istoriei. Doar o inteligheţie cultivată era capabilă să conducă o astfel de lucrare: şi de fapt pozitiviştii o încărcau cu sarcini nenumărate.

În 1880, organul pozitiviştilor proclama că "rolul inteligheţiei a fost capital pentru soarta naţiunii şi, pentru că prima condiţie a existenţei sale era să posede o clară conştiinţă de sine, inteligheţia decise asupra sorţii sale şi a societăţii, ei îi revenea responsabilitatea tuturor eşecurilor muncii organice". Inteligheţia trebuia deci să organizeze rezistenţa la germanizarea şi la rusificarea populaţiei, să joace rolul de şcoală poloneză, să lumineze poporul, să fondeze asociaţii şi cooperative, să favorizeze dezvoltarea industriei şi a comerţului, a creditului şi a căilor ferate, să creeze fundaţii pentru dezvoltarea ştiinţelor şi artelor, pe scurt, să fie parte integrantă a marii lucrări europene în construirea civilizaţiei moderne; dar, în acelaşi timp, ea trebuia să conserve şi ceea ce era preţios în tradiţia naţională. Ea trebuia să ducă la îndeplinire aceste multiple sarcini fără sprijinul statului, deseori împotriva acestuia, privată de drepturi civice, de libertatea cuvîntului şi a asocierii, de capitaluri, de universităţi — care nu reuşiră să subziste decît în partea austriacă a ţării —, deseori fără cunoştinţe aprofundate, fără ateliere echipate convenabil, avînd ca singur mijloc darul dezinteresat al ei însăşi. Unul din apologeţii săi scria că "din cauză că inteligheţia urma să chibzuiască pentru întreaga societate, ea trebuia în mod natural să se ridice deasupra intereselor particulare şi a simpatiilor partizane... Destinul inteligheţiei era sacerdoţiul ideii". Natural, o astfel de sociologie implica un raport paternalist cu ţăranii săraci şi ignoranţi, cu

muncitorii, evreii..., cărora inteligheţia poloneză se presupunea că trebuie să le trezească nevoile culturale şi spirituale adormite.

În secolul al XIX-lea, structura socială a Europei de Centru-Est nu prezenta nici o particularitate, cu o excepţie: ideea extraordinară potrivit căreia elite intelectuale şi profesionale marginale, deseori sub-formate, lipsite de mijloace economice, acţionînd în imperii străine, autoritare şi birocratice, vor reuşi doar prin puterea voinţei proprii şi a abnegaţiei nu numai să suscite în mase o conştiinţă naţională şi voinţa de independenţă, ci şi să împingă societatea întreagă pe calea progresului laic modern, unde vor trebui în plus să depăşească neîncrederea conservatorilor, rezistenţa Bisericii şi uneori pe aceea a protejaţilor înşişi. O astfel de idee avea cu toată claritatea trăsăturile unei idealizări mitice, nu se sinchisea de condiţiile şi strategiile vieţii individuale, dar, tocmai în calitate de mit, a făcut dovada unei imense forţe creatoare, contribuind la făurirea, în Polonia în orice caz, unei etici sau a unui mod de viaţă particular, propriu inteligheţiei, alcătuit din convingerea că formarea şi cultura obţinute creează obligaţia de a servi naţiunea şi societatea.

O astfel de etică apărea în general acolo unde nu se găseau condiţiile unei exprimări libere, asigurate constituţional, a unor aspiraţii şi speranţe colective. De atunci, grupuri de oameni, obişnuiţi cu mînuirea ideilor şi a penei, luară asupra lor sarcina să exprime sau să trezească aspiraţiile înăbuşite. Făceau acest lucru cu atît mai bucuroşi, cu cît acest rol le conferea charisma de veritabili apostoli ai libertăţii şi, cu timpul, le permitea chiar să aibă convingerea că dirijau cursul istoriei. În felul acesta istorici, filologi, poeţi conduceau eforturile de emancipare a naţiunilor fără stat. Dacă, în plus, o naţiune ca Ucraina, de exemplu, nu avea nici nobilime, nici burghezie autohtonă, inteligheţia — deseori fii de preoţi — nu întîlnea nici un concurent pentru a conduce mişcarea naţională. Ea trebuia să-şi asume singură sarcina de a formula programe de independenţă, dirijate împotriva guvernelor austriac şi rus şi deseori, de asemenea, împotriva aspiraţiilor politice poloneze care intrau în conflict cu cele ucrainene. Astfel, o multitudine de obligaţii apăsa asupra tinerelor şi puţin numeroaselor elite intelectuale, lipsite, printre altele, de mijloace materiale, începînd prin codificarea limbajului şi a canoanelor istoriei naţionale, pentru a sfîrşi prin trasarea viitoarelor frontiere de stat.

Ruşii, diplomaţi ai universităţilor, nu erau supuşi acestui gen de obligaţii şi totuşi nu se simţeau mai puţin izolaţi în ţara ţarilor. Sprijinindu-se îndeosebi pe *dvorianstvo* (nobilimea) şi pe armată, aparatul guvernamental al lui Nicolai I şi al succesorilor săi nu le oferea oamenilor de talent şi de cultură nici un model atrăgător de carieră, dacă lăsăm la o parte ascensiunea laborioasă a diferitelor trepte ale scării administrative, care, de altfel, nu era accesibilă tuturor. Rusia era un stat arhiconservator şi idealismul tinerilor ieşiţi din şcoli se întorcea prin forţa lucrurilor împotriva inerţiei sale şi a caracterului opresiv.

Noţiunea de "inteligenţia", care intră în limba rusă un sfert de secol mai tîrziu decît în limba polonă, cam pe la sfîrşitul anilor '60 (şi, după toate aparenţele, trecînd din poloneză), apăru la timp pentru a stimula grupul acesta crescînd de oameni, pe care educaţia sau profesiile lor îi puteau diviza, dar pe care-i uneau, pentru o vreme, idealurile de cultură, progres, "dragoste de popor" şi revolta împotriva puterii.

O diviziune profundă între inteligenţie şi birocraţie deveni trăsătura specifică, dacă nu structura reală a societăţii ruse, cu siguranţă a lumii sale de concepte şi idei. În societatea poloneză, un polonez funcţionar, chiar dacă slujea de nevoie un guvern străin şi oricare ar fi fost acest guvern, era întotdeauna considerat ca un membru cu drepturi depline al inteligenţiei naţionale. În Rusia, inteligenţia şi administraţia rămîneau prin definiţie două lumi distincte. Dar, de altfel, prăpastia care separa moravurile şi mentalităţile inteligenţiei de "poporul" pe care-l mitologizase pe de o parte şi, pe de alta, de "burghezia" pe care-o detesta, rămînea de netrecut. Izolarea socială a inteligenţiei ruse era deci dureroasă, ceea ce constituia un teren potrivit autoidealizării. Inteligenţia rămînea ferm convinsă de a fi nu numai pătura socială cea mai luminată, ci şi conştiinţa Rusiei şi încarnarea valorilor sale spirituale. Fără îndoială, vocaţia sa era de a conduce naţiunea pe calea progresului. Se întîmplă deseori ca o autoglorificare atît de exaltată să-şi atragă dezacorduri şi zeflemele la fel de absolute.

Interzicerea dreptului de asociere şi sentimentul de a nu exercita nici o influenţă asupra cursului reformelor iniţiate de guvern întărîta tendinţele de radicalism social. Bineînţeles, democraţii revoluţionari, *narodnik*-ii, anarhiştii, marxiştii sau socialiştii radicali nu reprezentau decît fracţiuni extreme ale inteligenţiei ruse, dar pe seama acestor

extremişti s-a constituit mitul — atît în varianta sa pozitivă, cît şi în cea acuzatoare. Această situaţie a cîntărit într-o manieră aparte, în ceea ce priveşte stereotipurile sale, "în ochii Occidentului". Pentru că, dacă este vorba de un polonez, de cele mai multe ori e un nebun romantic, care-i sfidează pe puternicii despoţi ridicînd în aer sabia, iar dacă este un student rus, măcinat de nihilism şi cu voinţa de a distruge societatea, el se aruncă, cu o bombă în mînă, asupra caleştii ţarului sau a unui guvernator.

Dar, pe măsură ce secolul se apropia de sfîrşit, portretele colective ale inteligheţiei, fie ea poloneză, ucraineană, rusă sau alta, îşi pierdeau sensul, căci diviziuni şi conflicte interne le sfîşiau pe fiecare dintre acestea. Mişcările sociale şi orientările ideologice luau direcţii diferite, dacă nu chiar opuse. O dată cu declinul pozitivismului, elitele poloneze se divizară în partide oficiale şi clandestine (sau în grupuri de simpatizanţi) şi, începînd cu perioada agitaţiei revoluţionare din 1905, diviziunile ideologice antrenară o distanţare şi o ostilitate mutuale, mai puternice decît factorii de coeziune. În capul aproape al tuturor mişcărilor şi partidelor — fie ele naţionale, socialiste, liberale ori conservatoare — găseai membri ai inteligheţiei, căci educaţia şi o anumită rutină profesională — de avocat sau de ziarist, de exemplu — facilita formularea programelor şi a strategiilor, luarea de cuvînt în parlamente, mai ales acela din Viena, sau la mitinguri; doar mişcarea ţărănească a ştiut să ofere lideri de anvergură ieşiţi din propriile rînduri. Această poziţie dominantă era totuşi rezultatul personalităţilor şi mediilor amestecate între ele; ar fi deci total nefondat să tragem concluzia unei hegemonii politice a inteligheţiei ca atare. Poate fi avansată totuşi ipoteza următoare: cu cît era mai largă paleta conceptelor şi mai mare capacitatea unei gîndiri abstracte, cu atît mai puternică a fost resimţită nevoia de a accede la o viziune coerentă asupra lumii, cu o ierarhie a valorilor clar stabilită. Inteligheţia elabora deci sisteme, sau le importa din străinătate, adaptîndu-le la condiţiile şi mentalităţile locale; tot din rîndurile sale au ieşit pe parcursul întregului secol al XX-lea cei mai îndrăzneţi propagatori ai ideilor noi şi partizanii lor cei mai înfocaţi. Pentru un mare număr dintre ei angajamentul politic sau confesional, uneori chiar modificat pe parcursul vieţii, s-a revelat în definitiv mai absorbant decît munca profesională.

La trecerea din secolul al XIX-lea în cel de-al XX-lea, totuşi, se constitui un alt model de militantism, îndepărtat atît de paternalismul pozitiviştilor, cît şi de spiritul de partid al combatanţilor pentru un viitor radios: acela al grupului puţin numeros, dar influent, al radicalilor sociali. Filozofi, sociologi, dascăli, medici, scriitori, ei nu vedeau nici o contradicţie între emanciparea claselor muncitoare, lupta pentru un stat independent şi căutarea condiţiilor favorabile autonomiei morale a individului. Ei îşi datorau formarea intelectuală pozitivismului şi deseori şi marxismului, dar, convinşi de suveranitatea culturii în sens larg şi de prioritatea socială a sarcinilor sale, s-au eliberat încet-încet de obstacolele prea rigide ale naturalismului, determinismului şi ortodoxiei partidelor. Apariţia acestei pleiade umaniste înaintea Primului Război Mondial, care nu a depins de nici o universitate sau instituţie ştiinţifică, este un fenomen remarcabil în istoria culturii poloneze.

Cu toate acestea, toate tentativele de a crea o reprezentanţă politică a inteligheţiei pe baza propriilor sale interese colective, cum ar fi libertatea de exprimare, dezvoltarea sistemului şcolar şi chiar creşterea nevoilor culturale ale populaţiei, au dus la rezultate mărunte şi efemere. În Polonia, partide tipic liberale şi democratice, provenite din inteligheţie, n-au avut niciodată, chiar în sînul său, o influenţă comparabilă cu aceea a partidelor de dreapta, de stînga, sau independente. Solidaritatea inteligheţiei ca entitate colectivă a ţinut de multe ori de mit, analog aceluia al solidarităţii muncitoreşti sau evreieşti. Divizată în partide şi tabere diverse, inteligheţia a fost incapabilă, cel puţin după declinul pozitivismului, să-şi elaboreze propriul program de acţiune socială şi nu a putut satisface, ca atare, toate speranţele nemăsurate puse în ea. Nimic de mirare atunci că pamflete virulente, redactate chiar de membrii săi, dezamăgiţi de mediul lor, au însoţit ca o umbră înaltele idealizări ale misiunii istorice pe care şi-a asumase. Această situaţie durează şi astăzi: pamfletele împotriva inteligheţiei (în ultima vreme şi împotriva intelectualilor, deşi termenul acesta nu este prea aclimatizat în limbajul curent) constituie un gen foarte popular, atît în Rusia, cît şi în numeroase alte ţări, dar săgeţile lansate de diferitele tabere se neutralizează deseori reciproc.

Criticile cele mai frecvente vizau, în epocă, snobismele aristocratice ale inteligheţiei, apărută în mare parte din nobilimea sărăcită; i se reproşa că nu frecventează decît sferele cele mai înalte, că nu avea nici

o legătură cu poporul de la ţară, pe care voia totuşi să-l conducă, că nu-l cunoaşte, nu-l înţelege, nici nu are încrederea acestuia. Imputarea potrivit căreia inteligenţia moştenise prejudecăţi ale nobilimii şi se închidea în cercul monden al persoanelor "bine crescute" a avut o viaţă cu deosebire dură: încă în zorii Poloniei zisă populară, Józef Chałasiński, profesor de sociologie, o reluă cu multă corosivitate într-un eseu care a suscitat o discuţie înflăcărată.

Dreapta naţională (*Endecja*) îi reproşa inteligenţiei cosmopolitismul şi slaba angajare în edificarea unei culturi pur naţionale, ameninţată de denaturare de către elementele străine, mai ales evreieşti. Socialiştii radicali (SDKPIL) îi imputau, dimpotrivă, considerarea, de către majoritatea sa, a independenţei Poloniei ca fiind mai importantă decît eliberarea proletariatului. Socialiştii-patrioţi (PPS) şi criticile culturale de stînga au blamat "îmburghezirea" acesteia, grija excesivă pentru posturi şi venituri, lipsa de contact cu procesul de producţie şi a legăturilor cu clasa muncitoare. Aceşti cenzori erau convinşi, cu toate acestea, că un "proletariat inteligent", care exista la periferia pieţei capitaliste, şi din acest motiv apt de acţiune revoluţionară, se va distanţa de ansamblul inteligenţiei satisfăcute şi pasive. Este caracteristic de constatat că, în aceste polemici, distrugerea mitului inteligenţiei în calitate de forţă activă a progresului mergea mînă în mînă cu crearea de noi mituri şi idealizări: mai ales acelea ale unei avangărzi proletare, sau ale unei culturi pur naţionale şi omogene, sau încă ale încrederii nelimitate pe care combatanţii lui Piłsudski o aveau în şeful lor şi ale spiritului lor de sacrificiu.

Discuţiile din presă asupra rolului şi sarcinilor inteligenţiei, care, ca întotdeauna, o depăşeau, se aprinseră în timpul anilor care au precedat Primul Război Mondial şi imediat după acesta, epocă în care se puneau fundamentele unui stat polonez independent. În acest nou stat, membrii inteligenţiei profesionale şi cadrele superioare ale partidelor au trebuit să ocupe primele locuri din parlament, din cabinetele ministeriale succesive, din corpul funcţionarilor, ofiţerilor şi diplomaţilor şi, parţial, din economia însăşi. O dată cu declinul şi slăbirea economică a marilor proprietari de pămînt şi dezvoltarea tardivă a burgheziei poloneze, inteligenţia a devenit într-un fel clasa conducătoare a ţării, dar mereu divizată, conform delimitărilor politice şi fidelităţilor personale violent antagoniste. În aceste noi condiţii, ea a trebuit

să facă faţă şi revendicărilor minorităţilor naţionale, în primul rînd celor ale ucrainenilor şi germanilor, de a-şi avea propria identitate culturală. Coabitarea cu aceştia se deterioră pe parcursul anilor ca urmare a presiunilor exercitate de naţionalismul polonez pe de o parte şi, pe de alta, de fracţiunile separatiste ale minorităţilor. Problema cea mai gravă rămînea totuşi chestiunea evreiască, care diviza foarte profund inteligheţia poloneză. În anii '930, universităţile se transformară în cîmpuri de bătălie, în tabere retrase ale organizaţiilor de extremă dreaptă, care-şi exprimau antisemitismul agresiv prin impunerea de restricţii umilitoare studenţilor evrei (*numerus clausus* şi băncile separate).

Dacă, în ciuda dezintegrării sale şi a permeabilităţii la sloganuri extremiste, prestigiul colectiv al inteligheţiei a sporit în perioada interbelică, aceasta s-a datorat succesului incontestabil al administraţiei de stat, reunificat după un secol de dezmembrări, mai ales în domeniile educaţiei, justiţiei sau reţelei de transporturi. Acest prestigiu crescu şi mai mult în timpul Celui de al Doilea Război Mondial, cînd inteligheţia făcu proba talentelor sale organizatorice sub ocupaţia germană, punînd pe picioare instituţiile unui stat clandestin, o Armată de Interior (AK), un învăţămînt secundar şi superior, străjerismul, un sistem de curieri, o presă — totul în clandestinitate! — şi, în sfîrşit, deşi tardiv, o organizaţie de ajutorare a evreilor. Sub cele două ocupaţii, germană şi sovietică, ea plăti cel mai mare tribut de sînge din toate clasele societăţii poloneze.

Toate aceste sacrificii nu-i asigurară deloc o poziţie privilegiată în zorii epocii zisă "populară". Partidul Muncitoresc Polonez (PPR, apoi PZPR) şi, după epurările staliniste, rarii săi ideologi calificaţi şi ceilalţi funcţionari tratau inteligheţia cu neîncredere — reciprocă, natural — ca fiind un element străin din punct de vedere ideologic şi de clasă, dar, în acelaşi timp, aveau nevoie de ea. Cu fluctuaţii, politica autorităţilor viza deprecierea tradiţiilor istorice ale inteligheţiei, distrugerea autonomiei sale intelectuale şi umilirea orgoliului ei, izolarea şi ridiculizarea personalităţilor de referinţă, atragerea de partea socialismului de stat a elitelor intelectuale, artistice şi profesionale astfel slăbite. Se dorea, de asemenea, atragerea lor prin entuziasmul reconstrucţiei ţării din ruinele războiului, viziunea dreptăţii sociale şi amploarea politicii culturale; în ultimul rînd, erau blocate toate celelalte posibilităţi de

exprimare şi de exploatare a competenţelor. În timpul primului deceniu (1945-1955), această politică a adus rezultate deloc neglijabile, a cunoscut urcuşuri şi coborîşuri după aceea. Absorbind, dar ţinînd în acelaşi timp la distanţă, mulţimile de noi diplomaţi, inteligenţia oscila între diferite forme de rezistenţă şi diverse forme de adaptare reticentă sau zeloasă, şi invers; atitudinile au fost, evident, individuale, dar ele s-au grupat în mişcări colective, în ritmul crizelor care traversau sistemul "puterii populare". În 1980, găsim inteligenţia opunînd autorităţilor un refuz masiv de supunere şi aducînd un sprijin entuziast revoltei muncitoreşti, iar o mare parte din inteligenţia partidului a făcut acelaşi lucru. În ciuda "stării de război" şi a refluxului valului revoluţionar, acest eveniment a fost imposibil de ascuns: mitul solidarităţii între inteligenţia şi clasa muncitoare, chiar efemeră, a intrat în istorie.

În 1989, după căderea comunismului şi instaurarea celei de-a III-a Republici, cearta în jurul inteligenţiei atinge apogeul: privitor la rolul său în istorie şi vitalitatea actuală; fiecare din episoadele sale suscită emoţii foarte vii. Chestiunea care-i pasionează cel mai mult pe participanţi şi publicul acestei dezbateri interminabile este de a determina cum s-a comportat inteligenţia poloneză în ansamblu (sau unele grupuri profesionale precise, iar printre acestea, în primul rînd, scriitorii) în timpul perioadei staliniste şi dacă este posibil să se justifice prăbuşirea morală sau naivitatea intelectuală a personalităţilor de prim plan care au susţinut puterea totalitară. Nimic nu arată că se va ajunge rapid la o conciliere a diferitelor poziţii, pentru că aprecierile Poloniei populare sînt întreţesute în conflictele politice actuale.

Deşi mai puţin arzătoare, disputa comportă o a doua problemă: aceea de a şti dacă într-un sistem democratic şi de piaţă inteligenţia posedă încă vreun oarecare motiv de a exista, sau dacă ea "părăseşte scena". Aparent, este vorba aici de o chestiune mai degrabă metodologică decît ontologică: altfel spus, mai merită efortul de a folosi într-o descriere a structurii sociale această categorie depăşită, care n-a primit niciodată o definire satisfăcătoare? Cu toate acestea, există în aceste discuţii un fel de metafizică: apărînd în mai multe rînduri în scrierile mele convingerea existenţei pînă-n ziua de astăzi a inteligenţiei şi a utilităţii sale, aveam eu însumi convingerea că apăr o valoare importantă.

De fapt, au fost deja celebrate de mai multe ori funeraliile inteligenţiei şi, cu toate acestea, ea reapare de fiecare dată ca o fantomă. Sau un mit? Treacă de la mine mitul. Poate că-şi are utilitatea acest mit al unei clase bine educate, cultivate, care vorbeşte limbi străine, ataşată patriei şi grijulie pentru binele public. O clasă deloc scutită de slăbiciuni sau greşeli, care s-a lăsat uneori sedusă de o redutabilă utopie, dar dotată într-un fel intrinsec de un homeostat autocritic. O clasă incapabilă să se descotorosească de convingerea arhaică potrivit căreia obligaţiile sociale nu coincid cu faptul de a cîştiga bani sau că există atitudini ruşinoase. O clasă care, privind lumea, nu percepe decît fragmente şi care nutreşte întotdeauna cîteva îndoieli. O clasă care nu există, pentru că totul o divizează, iar ceea ce o uneşte, doar Dumnezeu o ştie.

Jerzy Jedlicki

Figura anti-eroului în literatura cehă

De la bravul soldat Švejk al lui Jaroslav Hašek la personajele lui Bohumil Hrabal sau, foarte recent, la cele ale lui Jirí Kratochvil, proza cehă a secolului al XX-lea pare caracterizată de un fel de anti-eroism triumfător. Figura marginalului şi a omului căzut nu este, cu siguranţă, o specificitate a culturii cehe. Cu toate acestea, numărul de modele, calitatea literară, poziţionarea axiologică îi conferă fenomenului o importanţă care nu se regăseşte întotdeauna în celelalte literaturi, chiar limitrofe celei cehe.

Vom încerca, aici, o scurtă privire de ansamblu a problemei prin prezentarea mai multor autori ai secolului al XX-lea. Figura anti-eroului nu este o creaţie *ex nihilo*. Vom încerca să definim factorii specifici — lingvistici, literari, estetici şi alţii — care au favorizat apariţia şi dezvoltarea sa. Într-adevăr, anti-eroul se prezintă, în multe privinţe, ca unul din avatarurile modernităţii, un fapt general grefat pe o cultură particulară, sensibilă la hazardurile Istoriei. Mai multe probleme ne vor reţine atenţia: trăsăturile tipologice ale anti-eroilor, unghiul de vedere a realităţii pe care o pun în loc, raportul dintre istoria personală şi Istorie, axiologia.

Origini plebeiene

Într-un interviu acordat recent revistei literare "Host", Leszek Egelking, boemizant polonez şi traducător al literaturii cehe, schiţează diferenţa dintre cele două culturi central-europene, constatînd că literatura cehă modernă este o cultură în mod esenţial plebeiană şi urbană, pe cînd cea poloneză rămîne în continuare ancorată în tradiţia sa aristocratică şi ţărănească.

Originile plebeiene ale literaturii cehe moderne, aşa cum s-a constituit ea pe parcursul secolului al XIX-lea, sînt în afară de orice îndoială. Constatarea se impune atît la nivel social, lingvistic, cît şi literar. Discontinuitatea dinamicii literare între sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea este datorată, în mare parte, deposedării, apoi absenţei elitelor nobiliare şi burgheze cehe. Limba şi literatura cehă sînt marginalizate, în favoarea germanei. Fenomenul de "renaştere naţională" va fi o recucerire progresivă, de-a lungul întregului secol al XIX-lea, a spaţiului lingvistic, literar, cultural (şcoală, universitate, editură, teatru), dar şi social, economic şi politic (crearea Cehoslovaciei, în 1918).

Lipsa elitelor aristocratice şi burgheze imprimă emancipării naţionale cehe un caracter popular. În dinamica ascensională, progresul instrucţiei, al democratizării, al promovării sociale şi al revoluţiei sociale se întîlnesc. Cultura cehă îşi formează elitele pornind de la ţărani, artizani, muncitori, mici burghezi. Marea burghezie cehă, instalată la sfîrşit în oraşele industriale moderne, nu-şi pierduse încă din vedere originile deseori modeste.

Dinamica generală se reflectă în procesul constituirii limbii literare moderne. În eminenta sa lucrare *Originile prozei cehe moderne*, Felix Vodieka arată importanţa polului pe care îl reprezintă limba lecturilor populare, ca şi limba vorbită: într-adevăr, spre deosebire de culturile franceză, germană sau poloneză, problema literaturii cehe moderne a fost nu incorporarea codului vorbit, ci crearea stilului susţinut.

Aspectul lingvistic este dublat de aspectul axiologic. Polul înălţat, de origine aristocratică, care în literatura franceză, de exemplu, structurează cîmpul literar fără întrerupere din perioada cavalerească pînă la omul onest al saloanelor preţioase sau la intelectualul angajat al epocii moderne, se găseşte puternic slăbit, dacă nu absent, în situaţia

cehă a secolului al XIX-lea. În consecinţă, structurarea valorilor nu se supune unei logici piramidale (în care polul considerat drept cel mai înălţat rămîne punctul de referinţă pentru distribuţia şi poziţionarea celorlalte valori), ci mai degrabă unei logici "generatoare", aceea în care valorile elevate sînt create pornind de la "bază" (valori considerate inferioare) sau integrate, din exterior, la această "bază". Acest din urmă fenomen privea mai ales receptarea, de către cultura cehă, a impulsurilor culturale moderne (romantism, naturalism, simbolism). În zorii secolului al XX-lea, modernizarea culturii cehe prin "prinderea din urmă" a culturilor mai evoluate este deja un lucru făcut, după cum este şi "urbanizarea" sa. Literatura cehă, cu toate acestea, accede la o modernitate grefată pe un sistem axiologic "plebeian", adică structurat nu pornind de la vîrf, ci pornind de la bază. În acelaşi moment, modernitatea europeană intră în era suspiciunii, aceea a punerii sub semnul întrebării a unei civilizaţii care se ştie de acum înainte, împreună cu Valéry, muritoare. Literatura cehă va împărtăşi această nouă aventură intelectuală în felul său, cu anti-eroii săi.

Modernitatea anti-eroilor plebeieni

Unul dintre primii din galerie este, fără îndoială, bravul soldat Švejk, personaj ieşit din catastrofa războiului din 1914-1918. Este un anti-erou din mai multe puncte de vedere: prin extracţia plebeiană, prin limba ancorată în limbajul vorbit, prin idioţia sa (pe care şi-o declară şi o afişează), prin absenţa de morală, prin inconsistenţă. Cu *Aventurile bravului soldat Švejk* (*Osudy dobrého vojáka Chveika za svetové války*) sîntem la opusul epopeii. Într-una dintre cele mai bune interpretări ale personajului lui **Jaroslav Hašek**, Sylvie Richter îl caracterizează pe Švejk referindu-se la "omul fără calităţi" al lui Robert Musil. Ea demonstrează că personajul este de fapt lipsit de orice coerenţă caracterologică, psihologică, acţională sau axiologică. Este un ansamblu vid, o cavitate în care se deversează şi de unde ţîşneşte cuvîntul, acela al *doxa* — un ansamblu de idei primite, de opinii comune, de atitudini aşteptate în contextul situaţional dat. Švejk este o oglindă care face vizibilă idioţenia lumii şi a societăţii umane care,

lovită de o orbire semantică, acceptă ca evidenţe ontologice, noetice şi etice absurdităţile civilizaţionale pe care le-a creat, printre care războiul, patriotismul, devotamentul, morala etc. În spatele cuvintelor lui Švejk nu se ascunde nici o gîndire proprie, nu se ascunde nici o inteligenţă superioară care să fie generatoare a unei luări de poziţie critice. Švejk nu este nici erou pozitiv, nici negativ. Singurele trăsături pozitive pe care i le acordă Hašek sînt bonomia şi sinceritatea. Švejk ştie că este idiot şi o spune, pe cînd toate celelalte personaje sînt idioate fără s-o ştie, cu excepţia totuşi a doi însoţitori de-ai lui Švejk, care poartă nume de apostoli: Luca (locotenentul Lukás) şi Marcu (Marek). În opoziţie cu tăcerea, Švejk este Hristos al noului cuvînt, care acuză nonsensul lumii civilizate. Romanul umoristic al lui Hašek este o operă subversivă, desacralizantă. Este o negare axiologică radicală, exprimată prin intermediul unui anti-erou plebeian, care distruge toată ierarhia prin distrugerea sensului.

Aventurile bravului soldat Švejk n-au întîlnit o recunoaştere unanimă a publicului ceh, care refuza să se recunoască în această absenţă de epopee şi de sens. Cu toate acestea, modelul bîntuie spiritele. În 1938, anul morţii sale, Karel Capek redactează un scurt roman, rămas neterminat, *Viaţa şi opera compozitorului Foltyn* (*Zivot a dílo skladatele Foltyna*). Sîntem la antipodul lui Švejk: mort, personajul compozitorului Foltyn se vede privat de cuvînt, chiar dacă este omniprezent, pentru că nu se vorbeşte decît despre dînsul. Figura lui nu apare decît progresiv, prin intermediul mărturiei unei duzini de enunţiatori. Ceilalţi sînt cei care îi împrumută, cu schimbul, cînd cuvîntul, cînd o parte din caracterul lor. Foltyn este un personaj "împrumutat"; muzician lipsit de calităţi reale, el trăieşte din aparenţă şi din furt. Este un parvenit care vrea să reuşească şi care, din acest motiv, îi exploatează pe ceilalţi fără scrupule. El este în acelaşi timp manipulatorul şi victima *doxei*. Succesul său efemer se sprijină pe vid. Contururile anti-eroului, acest parvenit plebeian, sînt inserate totuşi în problematica tipic capekiană, aceea a îndoielii ontologice şi noetice. Este, de asemenea, pentru Capek, una din parabolele posibile ale creaţiei artistice, care-şi împrumută viaţa altora, dar şi dă, prin cuvînt, o viaţă neantului.

Omul gol

Dacă cele două lucrări menţionate constituie două manifestări proeminente ale figurii anti-eroului interbelic, doar perioada ulterioară va vedea apariţia unui concept teoretic susceptibil să fecundeze la rîndul său creaţia literară într-o măsură mai largă. Acesta ar fi conceptul "omului gol", elaborat în sînul noii generaţii în ascensiune, care intră în literatură la începutul Celui de al Doilea Război Mondial. Evenimentele istorice — acordurile de la München, dezmembrarea Cehoslovaciei şi transformarea Boemiei şi Moraviei în Protectorat al Reichului german — exacerbează sentimentul de nelinişte existenţială al tinerilor, care se simt sacrificaţi, în acelaşi timp victime ale Istoriei şi ale lipsei de prevedere a "foştilor", adică a avangărzilor literare şi artistice ale anilor '920 şi '930, marcate de "poetismus" şi suprarealism.

Fără a forma un grup compact, tinerii găsesc un purtător de cuvînt — poetul **Kamil Bednár** care, într-un apel intitulat ***Un cuvînt adresat tinerilor***, formulează un număr de plîngeri la adresa generaţiei precedente: el denunţă optimismul ideologic al acesteia, care a dus la catastrofa politică, critică de asemenea excesele revoluţiei suprarealiste care, transgresînd toate interdicţiile, a banalizat poezia şi arta. Dacă totul este permis, libertatea în artă îşi pierde sensul şi arta devine un simplu joc de forme fără conţinut. Potrivit lui Bednár, trebuie să reînnoim arta printr-o tematică existenţială — exact aceea a "omului gol", esenţial, debarasat de toate ideologiile, oricare ar fi ele, debarasat şi de toate straturile superficiale ale civilizaţiei. Pornind de la "omul gol" se cuvine să înceapă reconstituirea noii umanităţi. *Mutatis mutandis*, regăsim la Bednár reluarea modelului cultural ceh al secolului al XIX-lea şi a demersului său axiologic.

Respingerea poeticii avangărzilor a suscitat polemici care au polarizat tînăra generaţie. Într-o serie de articole, criticul **Jindrich Chalupecky** ia apărarea artei moderne, căutînd o sinteză cu poziţiile lui Bednár. În rezumat, Chalupecky menţine primordialitatea modernităţii, dar reînnoirea artei nu poate fi realizată decît cu condiţia ca aceasta să reuşească să se situeze la joncţiunea existenţialului (existenţa în realitate a lui Heidegger) cu esteticul (existenţa în artă şi prin artă). Potrivit lui Chalupecky, trebuie să găseşti curajul de a te elibera de libertatea cucerită de avangărzi, libertate devenită de acum înainte

convenţională, pentru a regăsi misterul simplului şi al concretului. Calea nu este aceea a estetizării realităţii, ci cea a autenticităţii existenţiale a trăitului.

Sub focul încrucişat al opiniilor lui Chalupecky şi Bednár, ca şi sub influenţa anumitor curente din anii '930 — cum ar fi poezia analitică a lui Vladimír Holan şi a lui Frantisek Halas sau chiar "existenţialismul" lui Richard Weiner — se precizează noile poetici ale anilor '940. Grupul cel mai important s-a format în jurul lui Chalupecky şi al poetului şi pictorului Jirí Kolár: menţinînd imperativul modernităţii, "Grupul 42" se caracterizează prin voinţa de a depăşi avangărzile, concentrînd atenţia asupra trăirii concrete a omului "minimal", acela de la periferia urbană, acela din fundul şi din rebuturile civilizaţiei.

Chiar dacă "Grupul 42" n-a supravieţuit Eliberării, influenţa difuză pe care foştii săi membri — Jindrich Chalupecky, Jirí Kolár, Josef Hirsal — au exercitat-o ulterior asupra unui mare număr de prozatori cehi, printre care mai ales Bohumil Hrabal, este departe de a fi neglijabilă. Elementul purtător pentru proză va fi mai ales noua poziţionare a personajului în faţa Istoriei, în particular accentul pus pe exclusivitatea trăirii concrete şi autentice şi marginalizarea minimală (socială şi urbană). Noul model reia unele trăsături ale anti-eroilor precedenţi: îndoiala ontologică şi noetică a personajului lui Capek, desacralizarea sensului civilizaţiei şi distrugerea piramidei axiologice pe care-o găsim la Hašek, dar şi reconstituirea valorilor pornind de la "baza minimală", conform tradiţiei politicii culturale a secolului al XIX-lea. Elementul nou este, fără nici o îndoială, dimensiunea existenţială şi exigenţa autenticităţii, care se vor vedea întărite, o dată cu deschiderea ideologică a anilor '960, prin receptarea tardivă a existenţialismului francez şi a teatrului absurdului, legate de recuperarea definitivă, în sînul literaturii cehe, a acestui autor de limbă germană care este Franz Kafka.

Mai ales, în contextul tendinţelor moderniste subiectivizante, acest model se va preta celor mai diverse dezvoltări individualizate, dimensiunea existenţială şi exigenţa etică a autenticităţii rezervînd un spaţiu estetic autonom, în care scriitorul se va putea cantona şi va putea găsi un adăpost în faţa invadării literaturii de către politică şi ideologie, care vor caracteriza situaţia culturii cehe după 1948 şi 1968. Periferia, decăderea, deseori comică şi absurdă, va fi soarta comună a celor mai izbutite personaje din literatura cehă a celei de-a doua jumătăţi a seco-

lului al XX-lea. Acest punct al reducerii minimale a umanului este cel care devine unghiul de vedere a realităţii, în care sacrul va fi desacralizat şi banalul ridicat la demnitatea autenticului şi în care istoria personală se va opune raţiunii istorice şi mersului Istoriei. În cadrul anilor '940 se pregăteşte soarta anti-eroului literaturii cehe.

Cîteva exemple tip

Fără a vrea să constituim o tipologie, oricît de sumară ar fi aceasta, propunem cîteva exemple susceptibile de a ilustra diferitele aspecte ale fenomenului.

Cel mai aproape de poetica "Grupului 42" se situează parcursul literar al lui **Bohumil Hrabal**, atras atît de magia suprarealismului, cît şi de realitatea umilă, periferică, de faţa ascunsă a vieţii. Aventura literară este dublată de cea a vieţii personale a lui Hrabal: acest intelectual, diplomat în drept, se mută într-o casă de la periferia Pragăi (strada Digului, transfigurată în prozele sale în "strada Digului Eternităţii"), se face muncitor în oţelăriile de la Kladno. Îşi impune să alunge metafora, neculegînd decît fapte şi vorbe reale pe care le lipeşte, le rupe şi le relipeşte pînă la a extrage insolitul, miracolul punctului absolut în care clipa trăită atinge eternitatea. Acest "realism total", după cum îi spune el, şi care este mult diferit de realismul socialist al culturii oficiale a epocii, este la originea povestirii lui *Jarmilka* (datată 1952, dar publicată mult mai tîrziu), o muncitoare de la Kladno, mai degrabă simplă la minte şi victimă a celorlalţi şi, totuşi, un fel de avatar, după unii, al *Nadjei* suprarealiştilor, care-l conduce pe narator prin "minunea" infernului condiţiei umane.

Interesul pentru realitatea umilă şi periferică se combină cu cel pentru limbă. Hrabal va înregistra sau va nota cuvintele "vorbitorilor" (în cehă, Hrabal foloseşte un *hapax legomenon: "pábitelé"*), cum ar fi unchiul său Pepin sau Hant'a, fiinţe decăzute, prăbuşite la fundul societăţii şi al vieţii şi pentru care actul vorbirii este încă singurul care le mai este acordat şi care le permite să transforme realitatea. Personajele Pepin, Hant'a şi celelalte care le seamănă traversează opera lui Hrabal de la un capăt la celălalt, apărînd uneori în mai multe rînduri,

în diferite contexte. Cazul lui Hant'a, care figurează în *Baronul de Crack* (*Baron Prásil*, 1965) şi în *O singurătate prea zgomotoasă* (*Pzílis hlusná samota*, 1986), este revelator. În continuarea lui Hašek, Hrabal este un pasionat al cuvîntului şi al istorisirii vorbite, aşa cum se practică în braseriile cehe şi morave. Prima proză pe care o publică Hrabal se intitulează *Cuvinte de-ale oamenilor* (*Hovory lidí*, ediţie bibliofilă din 1956). Iar admirabilul text al *Cursului de dans pentru bătrîni şi avansaţi* (*Tanecní hodiny pro starsí a pokrocilé*, 1964) este format dintr-o gigantescă frază neîntreruptă, etalată pe şaizeci de pagini, frază pronunţată de un soi de vagabond bătrîn, la picioarele unei scări în vîrful căreia o frumoasă tînără este pe cale să culeagă mere. Prin magia cuvintelor, este creat un întreg univers, care dispare imediat, singurul reper stabil este acel *hic et nunc* magic al actului vorbirii, tot restul rămînînd scufundat într-un morman nediferenţiat. Personajele lui Hrabal vorbesc, căci pentru aceste fiinţe, aruncate la periferia lumii sau în afara lumii, cuvîntul este singura revanşă asupra vieţii, o manieră de a transforma înfrîngerea în victorie, un fel de a salva banalul din banalitate, de a-l schimba în absolut.

Între anti-eroii lui Hrabal şi scriitorul însuşi se stabileşte o apropiere. Autorul se implică în opera sa, inventîndu-şi "destinul său fictiv", după cum o arată trilogiile autobiografice ale anilor '970 şi '980: *Un orăşel la malul apei* (*Mestecko u vody*, 1976-1982), *Nunţile acasă* (*Svatby v dome*, 1986-1991). Din acest punct de vedere, Hrabal, atît ca scriitor-cetăţean, cît şi ca personaj literar, reprezintă tranziţia către un alt tip de anti-erou, care este intelectualul căzut, marginalizat, uneori aruncat pînă la drojdia societăţii, după exemplul protagonistului din *O singurătate prea zgomotoasă*.

Tipul de intelectual căzut se formează sub influenţa istoriei evenimenţiale, marcată de dezgheţul ideologic al anilor '960, apoi de procesul zis de "normalizare" de după 1968. Şi în cazul acesta, imperativul etic şi estetic al trăirii autentice, formulat cîndva de "Grupul 42", se manifestă, mai întîi sub formă de ruptură cu societatea "oficială", apoi prin marginalizarea şi izolarea scriitorului disident. Parcursul lui **Ludvík Vaculík** poate părea, din acest punct de vedere, exemplar. Romanul său *Securea* (*Sekyra*, 1966) prezintă un personaj cu ţinută "autobiografică" — un scriitor-ziarist care trăieşte o dramă deontologică: apărînd cauza unei tinere împotriva puternicilor locali ai unui

orăşel, el o împinge, fără să vrea, la sinucidere. Greşeala declanşează o căutare identitară, aceea a rădăcinilor familiale şi a peisajului natal. Deznodămîntul urmează calea marginalizării: pentru a-şi regăsi tatăl, el trebuie să accepte şi să-şi asume eşecul şi decăderea acestuia din urmă, iar pentru a-şi găsi fratele, comite un furt. Căci un act individual, chiar asocial, poate avea mai mult sens decît morala sau un ipotetic marş al Istoriei. Personajul lui Vakulík nu este croit din stofa eroicului, forţa îi vine din ceea ce descoperă elementar în el — peisaje, sentimente, cuvinte. Ceva mai pronunţat, această reducere minimală se manifestă în marele roman al disidenţei care este *Cheia visurilor* (*Cesky snár*, 1990). De data aceasta nu mai există personaj construit, ci scriitorul însuşi, care notează banalităţile cotidiene, inclusiv cele mai umilitoare, ale izolării sale. Acest jurnal intim al unui an de disidenţă este mărturia unei istorii personale a lui Vakulík, dar şi aceea a Istoriei văzută şi judecată de jos, într-o perspectivă anti-epică şi anti-eroică.

Cazul lui Vakulík nu este izolat. Anti-eroul incarnat în personajul intelectualului marginalizat apare, de exemplu, în romanele lui **Josef Skvorecky**, ale lui **Jirí Grusa** sau, foarte recent, în cele ale unuia din cei mai buni scriitori contemporani, care este **Jirí Kratochvil**. Dar anti-eroismul, sub diferite forme, devine evident în mod deosebit în romanele istorice, acolo unde personajul este confruntat cu marşul Istoriei, ca în proza lui **Karel Michal**, *Onoare şi glorie* (*Cest a sláva*), din 1966, care este o viziune anti-eroică, plebeiană şi tragi-comică a războiului de Treizeci de ani, din secolul al XVII-lea. Acest tip de roman istoric "contestatar" se dezvoltă în literatura cehă începînd cu anii '960 şi reprezintă unul din polii reînnoirii, chiar şi în timpul anilor '970 şi '980, marcaţi de îngheţul ideologic. Dintre toţi autorii genului, cazul cel mai radical pare a fi cel al lui **Jirí Sotola**. Dacă *Noaptea barocă* (titlul francez este o modificare a celui ceh: *Compania lui Isus; Tovaryestvo Jesísovo*, 1969) mai este legată de problematica intelectualului marginalizat, prin apariţia unui tînăr iezuit, al cărui elan creator şi credinţă sînt sfărîmate de jocul puterii Societăţii lui Isus, celelalte romane ale sale pun deja în relief personaje plebeiene care denunţă, dacă nu chiar distrug, imaginarul istoric primit de obicei, indiferent dacă este vorba de personajul controversat al sfîntului Johann Nepomuc — *Sfîntul de pe pod* (*Svaty na moste*, 1978), sau de perioada "deşteptării naţionale" — *Puiul la frigare* (*Kure na rozni*, 1974, 1976).

Protagonistul din *Puiul la frigare*, Matej Kure (adică Matei Puiu), este mînuitor de marionete şi comedian, din cei care, în imaginea cehă a "deşteptării naţionale" (secolul al XIX-lea) au valoarea emblematică de "deşteptători" umili ai naţiei, semănînd cultura cehă la ţară. Nimic de genul acesta la Sotola. Acţiunea se derulează între bătăliile de la Marengo şi Austerlitz. Matej Kure este un dezertor militar, dar şi un dezertor care încearcă să scape de Istorie pur şi simplu, pentru că puţin îi pasă de soarta Imperiului Habsburgic sau de nobila cauză a "deşteptării naţionale" cehe. Rămîne un vagabond pe jumătate nebun, un parazit de nevoie, zdrobit de sărăcie şi sortit morţii.

Titlul romanului *Sfîntul de pe pod* este revelator pentru caracterul protagonistului. Este, bine înţeles, sfîntul Johann Nepomuc, ale cărui statui, inclusiv cea de pe podul Carol, de la Praga, locul martiriului său, se ridică deseori la intrarea sau la mijlocul podurilor. Dar este şi o locuţiune populară de comparaţie, depreciativă, dar fără răutate, desemnînd persoanele puţin inteligente, neîndemînatice, derutate, nehotărîte în privinţa drumului de urmat. Nepomucul lui Sotola este un laş de joasă condiţie, a cărui unică ambiţie este o sinecură bună, o viaţă liniştită, fără probleme. Nenorocirea şi drama vieţii lui vin din partea Istoriei. În 1378, Praga este capitala Sfîntului Imperiu şi este exclus să poţi trăi aici rupt de evenimente. Nepomuc n-are altă ieşire decît să pactizeze cu puterea, luînd parte la intrigile celor puternici, intrigi care-l depăşesc şi cărora le va fi victimă involuntară. Acest carierist, în acelaşi timp modest şi josnic, scapă de ignominie prin miracolul perspectivei narative, pentru că naratorul-autor este cel care se identifică cu dînsul şi care încadrează istoria acestui fals sfînt în aceea a propriilor sale umiliri. Istoria mare, aceea pe care o suporţi, este luată în consideraţie şi judecată de cea mică, aceea fără grandoare, comică şi tragică în acelaşi timp, patetică în neînsemnătatea ei. Sîntem la opusul legendei, dar şi al spiritului epic, eroic, al romanului istoric tradiţional.

Dacă am dezvoltat mai mult cazul romanelor istorice ale lui Sotola, aceasta a fost pentru a pune în evidenţă problematica ce arcuieşte fenomenul anti-eroului în literatura cehă de după anii '940: aceea a raportului dintre individ şi Istorie. Anti-eroul este nu numai plebeianul sau marginalizatul care se găseşte exclus sau victimă a marilor evenimente, ci şi revelatorul individual al sensului şi temeiului istoriei colective. De unde şi legătura strînsă cu tematica evreiască sau cu aceea

a nebuniei. Cazul tipic, reprezentativ, al binelui altora este romanul lui **Ladislav Fuks**, *Domnul Theodor Mundstock* (*Pan Theodor Mundstock*, 1963). Istoria, situată sub ocupaţia nazistă, este aceea a unui fost funcţionar evreu alungat de la postul său şi ajuns măturător. Impresionat de zvonurile care circulă despre lagărele de concentrare, el se antrenează pentru a fi pregătit şi pentru a supravieţui. Ironia povestirii şi alura ei tragi-comică provine din faptul că pînă şi ideile cele mai negre ale lui Mundstock nu sînt decît o palidă reflectare a ororilor reale pe care cititorul le cunoaşte. Cu toate acestea, ele îi zdruncină sănătatea psihică: Mundstock, neputincios şi grotesc, devine schizofrenic.

Anti-eroul propune o altă grilă de lectură a realităţii. Începînd cu bravul soldat Švejk al lui Hašek, el este distrugătorul ideilor primite, o supapă de control care-i permite culturii cehe să evite capcana ideologiilor sau a mitologiilor moderne în sensul lui Roland Barthes, inclusiv automitizarea. Faptul poate fi confirmat de amploarea unui fenomen cultural care durează în societatea cehă de mai mult de treizeci de ani fără întrerupere — "**Teatrul lui Jará Cimrman**". Este vorba, la origine, de o mistificare în maniera Colegiului de Patafizică. Jára Cimrman este un personaj inventat din cap pînă-n picioare: el ar fi cel mai mare geniu al modernităţii pe care l-a cunoscut omenirea şi, din păcate, necunoscut — scriitor, explorator, muzician, filozof, chimist etc. Personajul fictiv face obiectul unor cercetări ştiinţifice după tot tipicul: fiecare reprezentaţie de la "Teatrul lui Jára Cimrman" se deschide cu un colocviu universitar consacrat unui nou aspect al vieţii şi operei marelui maestru, în vreme ce partea a doua constă în reprezentarea unei opere reconstituite de "specialişti" — operă, piesă de teatru, poveste poliţistă etc. Este, în acelaşi timp, exaltarea fictivă a unui mare geniu neînţeles de către naţiunea cehă şi o zeflemea şi autozeflemea constante. Mitizarea desacralizantă a Istoriei cehe este amestecată cu mitizarea desacralizantă a tuturor valorilor modernităţii, prinse în menghina axiologiei "plebeiene", care respinge orice ierarhie piramidală şi unde totul este fără încetare repus în discuţie şi recreat pornind de la o bază elementară. Celebrarea culturii, tehnicii şi erudiţiei este supusă subversiunii discursului universitar şi parodiei codurilor estetice şi morale. Sfîrşitul secolului al XX-lea restabileşte legăturile cu zeflemeaua lui Hašek.

Jára Cimrman, acest fals erou al naţiunii, progresului şi civilizaţiei, se bucură la publicul ceh de un prestigiu care nu se explică decît pentru că joacă un rol cathartic. Spre deosebire de Švejk, este un ansamblu vid, în care toată *doxa* societăţii moderne şi toate fantasmele pot fi proiectate pentru a fi imediat transferate în zeflemea.

Anti-eroul nu este, cu certitudine, singura figură a culturii cehe. În literatură el invadează, chiar dacă parţial, proza şi teatrul, două domenii în care elementele epice şi dramatice domină. Din punct de vedere al dinamicii literare, anti-eroul participă la aventura modernismului şi a post-modernismului. El este chiar una din încarnările acestei modernităţi grefată pe o matrice axiologică specifică. Condiţionată de evoluţia secolului al XIX-lea, aceasta introduce în literatura cehă o perspectivă "plebeiană" care, de la semantică şi noetică, la Hašek şi Capek, se va extinde la dimensiunea existenţială a creaţiei literare o dată cu "Grupul 42". Tripla ancorare a noii modernităţi astfel definite se va dovedi fructuoasă pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea, dînd loc unei sume de modificări din care n-am încercat să prezentăm decît cîteva mostre frapante. Anti-eroul ceh — plebeian banal, mitoman ridicul, intelectual căzut, idiot sau nebun neputincios etc. — va fi deseori opus mersului Istoriei, raţiunii istorice, valorilor stabilite. Este tentant de văzut aici o imagine identitară şi o mască de protecţie care permite, cu orice preţ, participarea, de pe margine, la marea aventură a umanităţii.

Petr Kylousek

UMORUL EVREIESC

În vremea, nu atît de îndepărtată, cînd frontierele Europei Centrale coincideau cu cele ale Europei de Est, Kohn a hotărît să ceară un paşaport. La întrebarea funcţionarului de la Ministerul de Interne, care ţinea loc de oficiu de turism, privind locul naşterii sale şi ţările în care trăise, Kohn a dat un răspuns precis: "Sînt născut în monarhia austro-ungară, apoi am trăit în Cehoslovacia, după aceea în Ungaria şi pe urmă în Uniunea Sovietică". Funcţionarul, destul de impresionat,

exclamă: "Ei, dar dumneata ai călătorit mult!", "Eu? Dar n-am plecat niciodată din Munkàcs!" (astăzi Mukachevo).

Ce exemplu mai bun decît această istorioară (anecdotă?) pentru a vorbi despre umorul evreiesc în Europa Centrală? Schimbările nesăbuite de frontiere în această parte a lumii în timpul ultimilor o sută de ani, surse ale atîtor sfîşieri pentru cei care le-au trăit, sînt rezumate, într-o manieră pe cît de frapantă, pe atît de simplă, în această "istorioară evreiască". Absurditatea Istoriei, aşa cum s-a tradus ea în viaţa indivizilor, este tratată prin singurul mijloc de a o suporta: umorul. Veche reţetă evreiască; ea datează de..., dar, de fapt: de cînd o folosesc evreii pentru a putea accepta inacceptabilul?

Pentru a nu relua ceea ce am făcut în altă parte, nu voi întreprinde decît un mic ocol, de-abia vreo cincizeci de ani şi cîteva mii de kilometri ai ariei noastre geografice, şi voi alege ca punct de plecare un citat, scos din *Portnoy's Complaint* (1969), roman de Philip Roth, el însuşi vlăstar de dincolo de Atlantic al unor părinţi din acelaşi ţinut. În timpul primei sale vizite în Israel, după ce a încercat în zadar să seducă o frumoasă "sabra", nu numai că aceasta i-a aplicat o lovitură în falcă, dar l-a şi atacat apropo de umorul său, pe care Portnoy îl califică de "evreiesc": "Ăsta nu-i umor evreiesc! Nu! Este umor de *gheto*!". Avea ea dreptate, această fiică sănătoasă a cîmpiilor şi munţilor Sionului? Umorul evreiesc, aşa cum îl cunoaştem, s-a născut, dacă nu în *gheto*, cel puţin în *shtetl*, tîrguşoarele evreieşti din Rusia şi Polonia? Da şi nu, s-ar putea spune, formulă care nu descompletează acest spirit evreiesc căruia îi repugnă să dea un răspuns definitiv la o întrebare, după cum este adevărat că rare sînt întrebările care merită un răspuns direct şi simplu. Cu atît mai mult atunci cînd este vorba de un fenomen atît de evanescent ca umorul în general şi cel evreiesc în special. Evreii, care şi-au petrecut peste două mii de ani ca să întoarcă pe toate feţele fiecare cuvînt al Torei, ceea ce nu este o bagatelă pentru simţul lor al relativităţii, una din sursele umorului lor, ştiu că totul este mai complicat decît pare.

Pentru a reveni la problema noastră, încercînd să descîlcim firul încurcat al acestui "da şi nu", ne-ar trebui să facem puţină istorie. Pentru a nu-l înspăimînta pe lector, îl asigur dinainte: nu-i vom impune istoria poporului evreu care, dacă nu începe cu Adam şi Eva, urcă pînă în acea zi memorabilă în care Dumnezeu i-a încredinţat lui Abraham

misiunea destul de anevoioasă de a pleca din oraşul Ur pentru a răspîndi în lume credinţa în unicitatea şi exclusivitatea sa. Vom neglija această perioadă şi nu ne vom opri nici la Moise, nici măcar la cele cîteva secole care au urmat sosirii evreilor în Ţara promisă pe care au pierdut-o cu totul, vreme de mai multe secole după distrugerea templului de către Titus, în secolul I al erei noastre. Este începutul Diasporei, din care vom trece în revistă cele cîteva secole care i-au văzut pe evrei dispersîndu-se în cele mai diverse ţări, suportînd persecuţii, găsind oaze de pace pentru perioade mai mult sau mai puţin scurte. Nu vom reţine decît faptul că au rămas ataşaţi, în cea mai mare parte a cazurilor, credinţei strămoşilor lor, au continuat să frecventeze ştiinţele evreieşti, mai ales Tora şi Talmudul, că au ajuns bogaţi sau au rămas săraci. Ne vom opri o clipă în Germania, în secolul al XVII-lea, care a văzut naşterea celui numit "al doilea Moise", cunoscut sub numele de Moise Mendelssohn. Celebra lui sintagmă: "Fii evreu la tine acasă şi cetăţean în afară" a deschis o breşă în iudaismul tradiţional, care s-a lărgit treptat, în funcţie de legile ţărilor lor de adopţie, şi care a permis unui anumit număr de evrei să iasă din ghetoul spiritual pentru a se alătura vieţii intelectuale a patriei de adopţie.

Acest proces s-a efectuat potrivit gradului de emancipare a evreilor în diferite ţări ale Europei. Dar se poate spune, în ceea ce priveşte Europa Centrală, către sfîrşitul secolului al XIX-lea, că evreii erau parte integrantă a vieţii intelectuale şi artistice a tuturor capitalelor din această zonă geografică, cu excepţia celor care, în Polonia şi Rusia, au continuat să ducă o viaţă mizeră în *shtetl*.

Este vremea acum să revenim la umorul evreiesc şi să încercăm să clarificăm răspunsul contradictoriu de la început. Oare acest umor este acela din *shtetl*? Da, pentru că reflectă tradiţiile iudaismului, vehiculate prin învăţămîntul religios, prin întorsăturile limbii idiş, cunoscută de cea mai mare parte a evreilor din aceste ţări, chiar dacă n-o mai vorbesc în căminul lor. Nenumăratele istorii evreieşti, care traduc atît de bine spiritul evreiesc, moştenit de la tradiţionalele dezbateri talmudice, au prins rădăcini în viaţa religioasă evreiască, în obiceiuri, reguli de conduită, mentalităţi care reglau viaţa evreiască în toate comunităţile din diaspora. Evreii emancipaţi — iar cel mai bun exemplu este Freud — cunoşteau aceste istorii şi n-au încetat niciodată să le povestească, pînă-n zilele noastre. Foarte numeroasele antologii de istorioare evreieşti,

în Franţa ca şi în Statele Unite, sînt martore ale longevităţii lor. Dar cei care vehiculau aceste istorioare şi care reproduceau spiritul lor în scrierile literare nu erau locuitorii din *shtetl*, ci chiar cei care părăseau definitiv modul de viaţă tradiţional. Cele mai mari nume ale umorului evreiesc din secolul al XIX-lea, Shalom Alehem desigur, dar şi Iţak Leibuş Peretz şi Mendele Moiher Sforim, erau evrei emancipaţi, care descriau o lume pe care o părăsiseră deja. Au ales limba idiş în mod deliberat, pentru a se adresa locuitorilor din *shtetl*, prezentîndu-le o imagine idealizată, impregnată de umor, a unei vieţi care era departe de a fi idilică.

Dacă umorul evreiesc a luat fiinţă în *shtetl*, micul tîrguşor, el a înflorit în cafenelele marilor oraşe. Evreii care povestesc istorioarele celor doi evrei care se întîlnesc într-un tren nu se mai deplasează de la Łódz la Lemberg, ci trăiesc la Berlin, Praga, Viena, Cracovia şi Budapesta, ei sînt scriitori, ziarişti, oameni de litere, medici sau avocaţi, vorbesc germana, polona sau maghiara, nu au deseori decît anumite noţiuni de idiş, iar publicul lor nu este format doar din coreligionarii lor. Ei îşi petrec aici ore întregi, comentează viaţa literară, intelectuală şi politică a ţărilor lor respective şi, din cînd în cînd, li se adresează deodată interlocutorilor pronunţînd o frază rituală în germană, cehă, maghiară, poloneză sau în nu mai ştiu care altă limbă folosită la acea masă, a cărei traducere aproximativă este următoarea: "Ai auzit-o pe ultima?". Această "ultima" începe foarte adesea printr-o altă frază rituală, ale cărei prime două cuvinte sînt aproape invariabil două nume: "Kohn şi Grün". Sînt posibile cîteva variante: doar "Kohn"; în acest caz, el poate fi înzestrat cu adjectivul "bătrîn" (în limbile numite mai sus, "bătrînul Kohn" este numele generic al arhetipului de evreu bătrîn şi nu o insultă, ca în franceză), sau "micul Moritz", dar şi indiferent ce nume cu rezonanţă evreiască, sau nume de profesie. Continuarea este, bineînţeles, o anecdotă, care nu-i pune neapărat în scenă pe evrei, ci are un "nu ştiu ce" care face din ea o istorioară evreiască. Toată problema este de a încerca, nu de a defini, Doamne fereşte!, ci de a circumscrie acest "nu ştiu ce".

Pentru aceasta, va trebui să revenim în *shtetl*, pe care evreii noştri mai mult sau mai puţin asimilaţi l-au părăsit, dacă nu cumva o făcuseră părinţii sau bunicii lor. Adevărul este că istorioarele, care încă nu erau numite "anecdote", circulau din abundenţă în această lume deja

îndepărtată. Dacă unele au luat naştere în tîrguri, altele datează de mult mai demult. Gustul oriental pentru poveşti, parabole, proverbe, legende, s-a perpetuat timp de secole; "Culegeri de anecdote" în idiş au fost publicate, începînd cu secolul al XVI-lea, în micile ghetouri din Germania mai întîi, în tîrgurile evreieşti ale Europei Orientale după aceea. Graniţa dintre genuri era fluctuantă: poveşti, legende, dictoane de natură mai religioasă se învecinau cu istorioarele culese de la locuitori. Un număr de anecdote au fost inventate pornind de la poveşti populare şi de la legende ai căror eroi puteau fi la fel de bine eminente personaje ale trecutului, ca şi rabini şi înţelepţi ai vieţii contemporane. Chiar şi sub forma lor imprimată, aceste istorioare îşi păstrau caracterul popular şi oral. Povestirile hasidice, din care mai întîi Martin Buber, apoi Elie Wiesel au publicat fiecare cîte o culegere, stau mărturie acestei tendinţe. Că au conţinut religios sau profan, aceste istorioare evreieşti circulau fără a cunoaşte graniţe. Colportorii, pe lîngă mărfurile lor, le transportau şi le transmiteau în deplasările lor. Unele dintre aceste istorioare, acelea despre *schadkhen*, *schnorrers* şi despre tot felul de *schlimazl* şi *schlemils* se regăsesc la Freud, în cartea lui despre *Witz*. Adevărat este şi că a povesti istorioare evreieşti unui evreu a devenit o activitate aproape obligatorie. Ea a sfîrşit prin a face parte din cultura evreiască pe care fiecare evreu o are ca moştenire şi pe care o transmite cu fidelitate descendenţilor săi, pentru ca aceştia din urmă să continue tradiţia. Nathan Ausubel parafrazează astfel un dicton evreiesc: "Ce este un erou? Cel care-şi reprimă dorinţa de a povesti o anecdotă".

Pentru a ne ilustra spusele, vom cita două istorioare. Prima este extrasă dintr-o culegere intitulată *Poveşti din Talmud*, cea de a doua este o autentică istorioară evreiască, faţă de care am o mare tandreţe, pentru că am auzit-o pentru prima dată din gura tatălui meu şi pe care am regăsit-o, de atunci, în numeroase ediţii de *Istorioare evreieşti*. Este remarcabil de observat asemănarea lor formală; amîndouă sînt construite pe schema tradiţională a dezbaterilor talmudice, sub formă de întrebare-răspuns. Dacă reproduc întortocheatele raţionamente talmudice, vestitul *pil-pul*, ele ironizează însăşi natura acestor raţionamente.

Iat-o pe prima:

"Odată, Gaon din Vilna îl întrebă pe prietenul său, Predicatorul din Dubno:

— Spune-mi, Iacob, prin ce miracol ajungi tu întotdeauna să găseşti parabola potrivită fiecărui subiect?

Predicatorul din Dubno îi răspunde:

— Am să-ţi explic metodele mele cu ajutorul unei parabole. Era odată un nobil care şi-a băgat fiul într-o academie militară, ca să se iniţieze în arta tirului. La capătul a cinci ani [...] i s-a dat o diplomă şi o medalie de aur.

Pe drumul de întoarcere, se opri într-un sat... În curte remarcă pe peretele unui grajd un număr oarecare de cercuri trasate cu creta şi chiar în mijlocul fiecărui cerc exista o urmă de glonţ. Tînărul nobil privi cercurile cu uimire. Cine putea fi acest trăgător minunat? [...]

Sfîrşi prin a-l găsi pe maestrul de tir. Spre marea sa surpriză, era un băieţel evreu, cu picioarele goale şi zdrenţăros.

— Cine te-a învăţat să tragi aşa de bine?, îl întrebă tînărul nobil.

Băiatul explică:

— Mai întîi trag spre perete. După aceea iau o bucată de cretă şi fac cercuri în jurul găurii.

— Eu fac acelaşi lucru, concluzionă Predicatorul din Dubno cu un surîs. Nu caut o parabolă potrivită cutărui sau cutărui subiect, ci, dimpotrivă, de fiecare dată cînd aud o parabolă bună sau o istorioară spirituală, le reţin. Mai devreme sau mai tîrziu voi găsi şi subiectul care i se potriveşte şi care-mi va permite să extrag o morală!"

A doua, în versiunea sa franceză, pe care am găsit-o într-o culegere, aduce în scenă un rabin, dar în alte versiuni, mai ales în aceea a tatălui meu, era vorba de părintele căsătoritei, altfel spus, de Kohn.

"Tînărul Jean-Jacques Marchant doreşte să se însoare cu frumoasa Myriam. Dar trebuie, pentru aceasta, să-i îmbrăţişeze în acelaşi timp şi religia. Se duce deci la un rabin pentru a se iniţia în iudaism.

În timpul primei întrevederi, rabinul îi spune:

— Ia să vedem dacă ştii modul de gîndire al fiilor lui Israel. Am să-ţi pun o întrebare: doi evrei care se plimbă pe un acoperiş cad într-un horn, unul iese alb, celălalt negru. Care se va duce să se spele?

— Cel care e negru, bine-nţeles.

— Nu, deloc: cel care este murdar îl vede pe cel curat, iar cel curat îl vede pe cel murdar. În consecinţă, cel care este curat se gîndeşte să se ducă să se spele. Mai ai nevoie de studiu, întoarce-te la mine peste o lună.

O lună mai tîrziu, se reia discuţia:

— Ia să vedem dacă ai făcut progrese: doi evrei care se plimbă pe un acoperiş cad într-un horn; unul iese alb, celălalt negru; care se duce să se spele?

— Cel alb!

Atunci rabinul, cu răbdare:

— Încă n-ai înţeles: de ce vrei să se spele cel alb, dacă nu este murdar? Eşti de acord cu mine: cel care este murdar se va spăla, pentru a ajunge curat?

— Da, dar...

— Cred că încă o lună de studiu nu-ţi va strica.

În luna următoare, se reia discuţia:

— Bine, ia să vedem: doi evrei care se plimbă pe un acoperiş cad într-un şemineu; unul iese de acolo alb, celălalt negru. Care se va duce să se spele?

— Amîndoi.

— Hotărît lucru, tinere, nu ştiu dacă vei putea vreodată să fii unul de-al nostru!

— Dar, domnule rabin, mi-aţi povestit aceeaşi istorioară de trei ori la rînd şi, de fiecare dată, aţi dat un răspuns diferit. Cine s-ar mai putea descurca?

— Un bun evreu ar şti. Dar voiam să te fac să remarci următorul lucru: ai văzut vreodată doi evrei alegînd ca loc de plimbare un acoperiş?"

Este incontestabil că această *witz-kultura* i-a influenţat mai întîi pe evrei, aşa asimilaţi cum sînt, dar, prin ricoşeu, le-a "contaminat" şi anturajul, pe toţi cei care frecventau aceleaşi cafenele, aceleaşi cercuri,

aceleaşi redacţii sau case de editură. Cum aceste locuri se aflau în mod obligatoriu în oraşe, se poate afirma că umorul evreiesc, pornit din micile tîrguşoare poloneze şi ruseşti, a devenit un fenomen urban. Potrivit unui autor maghiar, care a consacrat o lucrare anecdotelor de la Pesta (jumătatea citadină şi populară a Budapestei, Buda fiind partea mai aristocratică), caracterul provincial al anecdotei maghiare de la sfîrşitul secolului s-a urbanizat sub influenţa istorioarelor evreieşti şi a devenit această "farsă de Pesta", rapidă, citadină, insolentă, care transformă în farsă toate fenomenele vieţii cetăţii.

Evident, anecdotele din epoca stalinistă sînt încă în memoria tuturor locuitorilor fostei Europe de Est. Numeroase sînt cele care-l aduc în scenă pe eternul Kohn, campion indestructibil al zeflemelei insolente. Iată un exemplu dintre favoritele mele; el datează din anii '950:

"Reuniune a celulei de partid comuniste. Kohn cere cuvîntul:

— Nu am decît trei întrebări: Unde a dispărut carnea? Unde a dispărut pîinea? Unde au dispărut cafenelele?

O lună mai tîrziu. Reuniunea celulei. Grün cere cuvîntul:

— Nu am decît o singură întrebare: Unde a dispărut Kohn?"

Toate nenumăratele glume politice nu erau, desigur, istorioare evreieşti. Dar acestea din urmă, ca şi cea citată mai sus, reflectau vechea practică, dobîndită pe parcursul a secole de persecuţii, de a triumfa verbal în faţa a tot felul de nenorociri, adăugînd un strop de *hutzpa* (idiş: insolenţă) faţă de autorităţi. Puţine popoare au făcut atîta uz de umor pentru a puncta opoziţia insurmontabilă dintre ideal şi realitate, fundament al viziunii umoristice a lumii.

Europa Centrală, cu graniţele pe cît de fluctuante pe atît de nedefinite, cu regimuri politice succesive, a fost întotdeauna un pămînt predilect, ce zic eu — un pămînt predestinat pentru o literatură în care această opoziţie a ştiut să se exprime prin mijloacele unui umor care virează cel mai adesea către absurd. Odată ieşiţi din ghetoul-refugiu, din *shtetl*, evreii s-au găsit în universuri cărora nu le cunoşteau regulile şi prea puţin limba. Din fericire, ei nu erau singuri. În momente diferite, în statele care se recompuneau după placul războaielor şi tratatelor de pace, fiecare popor a cunoscut acelaşi destin. Amestecul de limbi, rezultat al evenimentelor susmenţionate, a fost soarta majorităţii popoarelor din aceste ţări. Evreii erau deci ca şi celelalte popoare, atunci cînd acestea din urmă s-au regăsit într-o situaţie minoritară.

Numai că ei erau evrei. Dacă diversele situaţii lingvistice şi identitare, care au prevalat în monarhia austro-ungară şi în perioada care a urmat descompunerii sale, erau deja foarte complexe, aceea a evreilor era şi mai mult. Minoritari eterni, obiecte ale neîncrederii sau chiar ale ostilităţii, condiţia lor era cu mult diferită de cea a membrilor unei minorităţi naţionale omogene, împărtăşind aceeaşi limbă şi aceeaşi cultură. Limba era o problemă majoră. Cu excepţia Ungariei, în care "maghiarizarea" a început deja în secolul al XIX-lea, limba de circulaţie a evreilor asimilaţi, în cea mai mare parte a ţărilor fostului imperiu, a fost germana. Ceea ce spunea un om de litere despre scriitorii din Praga în legătură cu senzaţia lor de izolare, se putea aplica şi altor ţări: "...scriitorii germani trăiau într-un ghetou triplu: ghetou naţional german în mediu ceh, ghetou social al burgheziei mari şi mijlocii şi ghetou evreiesc". Ce teren mai bun pentru un umor negru şi al absurdului, al căror cel mai autentic reprezentant rămîne Kafka? În marile oraşe din Polonia şi Ucraina, cei care au ales să-şi părăsească modul de viaţă tradiţional au adoptat limba ţării, dar idişul părinţilor lor a continuat să supravieţuiască în străfundurile conştiinţei lor, dacă nu în limbă, cel puţin în intonaţia lor, în felul de a vorbi. Acest fenomen s-a accentuat prin faptul că, începînd cu sfîrşitul secolului al XIX-lea, sute de mii de evrei mai mult sau mai puţin săraci din *idişland* au ajuns în ţările monarhiei, în care condiţiile de viaţă erau mai favorabile. În ciuda primirii mai degrabă ostile a acestor *Ostjude* de către evreii deja angajaţi pe calea integrării, *idişkeit*, acest amestec al limbii şi spiritului idişului, a avut o oarecare influenţă asupra acestor evrei citadini. Propagarea istorioarelor evreieşti n-a fost decît un epifenomen al acestei "idişizări". Se poate observa acest proces în cazul familiei lui Freud, care a părăsit Galiţia şi a sfîrşit prin a se stabili la Viena. Dacă părintele psihanalizei era reprezentantul evreului emancipat, studiul său asupra *Witz*-ului este şi o veritabilă culegere de istorioare evreieşti care se ataşează de viaţa din *shtetl*. Următoarea este o ilustrare perfectă a ceea ce am spus mai sus despre supravieţuirea idişului la evreii cei mai emancipaţi:

> "Medicul care trebuie să asiste la naşterea baroanei declară că n-a sosit încă momentul şi-i propune baronului să aştepte, făcînd o partidă de cărţi, în camera alăturată. După cîtva timp, un apel al baroanei, în franceză, răsună în urechile celor doi domni:

— Ah! Mon Dieu, que je souffre!
Soţul tresare, dar medicul rămîne calm:
— Nu-i nimic, să jucăm mai departe.
Ceva mai tîrziu — un geamăt, de data aceasta în germană:
— Mein Gott, mein Gott, was für Schmerzen!
— Vă rog să intraţi, domnule profesor, zice baronul.
— Încă nu este momentul.
În sfîrşit, se aude un strigăt nearticulat, în idiş:
— Oi, oi, vei.
Atunci medicul abandonează cărţile şi spune:
— Acum e momentul!"

Dar problemele de limbă erau nesemnificative în raport cu criza de identitate pe care au traversat-o evreii din momentul în care a început procesul pe care l-am putea numi "deghetoizare". Umorul evreiesc modern s-a născut din această criză; este pelerina cea mai amuzantă a unui haos existenţial.

Zidurile ghetoului, chiar simbolice, i-au procurat evreului sentimentul de a fi la locul său. El cunoştea regulile de comportament ale comunităţii sale, neschimbate de secole. Totul se schimbă în momentul în care el trebuie să înfrunte o lume a cărei ordine n-o ştie. Pentru prima dată, învaţă să se privească din exterior; etalonul său este unul străin. Drama sa principală este de a nu mai putea să distingă între propria judecată şi privirea Celuilalt. Acest Celălalt, ce vede el? Evreii au impresia că acela nu vede decît un singur lucru: iudaismul lor. E ca un neg în mijlocul feţei, pe care te gîndeşti că sînt fixate toate privirile. Heine, într-un poem scris cu ocazia inaugurării noului spital israelit de la Hamburg, îl compară cu o boală:

> "Rău profund, rebel la toate tratamentele,
> duşuri, băi de aburi, aparate savante
> ale chirurgiei, ordonanţe, remedii,
> pe care totuşi casa le oferă din abundenţă".

Una din aceste istorioare evreieşti, inventată, bineînţeles, chiar de evreii înşişi, reia aceeaşi temă:

"Un evreu se intersectează pe stradă cu un om beat. Acesta din urmă începe să-l insulte:

— Evreule! Evreu răpănos!

Evreul, indignat, îi răspunde:

— Dar eşti beat ţeapăn!

— Este adevărat, răspunde celălalt, dar asta trece!"

În ciuda acestei indiscutabile evidenţe, evreii vor încerca să facă uitat ceea ce nu poate fi uitat: identitatea lor primară. Mai multe mijloace par potrivite acestui scop. Care este calea regală ce-i va permite evreului să ajungă la această comunitate naţională atît de jinduită? Convertirea, bineînţeles. Îl vom cita tot pe Heine, care, convertit el însuşi, n-a încetat niciodată să-şi bată joc de acest act. El scrie într-o scrisoare, apropo de unul din membrii familiei sale: "Nu-l îndrăgesc aşa cum, în calitate de creştin, ar trebui să-mi iubesc duşmanii; sînt încă prea începător în dragostea creştină. Dar Moritz Oppenheimer este creştin de mai multă vreme ca mine, el ar trebui deci să mă iubească...".

Schimbarea de nume era o altă reţetă pentru îndeplinirea metamorfozei de identitate. Ea nu este întotdeauna încununată de succes, după cum o dovedeşte următoarea istorioară, originară din Ungaria. "Într-un tren fac cunoştinţă patru pasageri şi, în cursul conversaţiei, se prezintă: «Kamori», zice primul, «Kemény», zice al doilea, «Kertész», zice al treilea. «Şi eu mă numesc Cohen», zice al patrulea". În delicioasa lui lucrare, care descrie viaţa liceenilor de la începutul secolului, în Ungaria, Frigyes Karinthy face aluzie la aşa ceva. El descrie momentul crucial cînd profesorul îşi foiletează catalogul pentru a alege victima pe care o va asculta: "Profesorul întoarce două pagini, poate că este la litera K. Altmann, care, la începutul anului, şi-a maghiarizat numele în Katona, începe în clipa aceea să regrete amar acest demers pripit".

Dar cît valorează principiile afişate, convertirea şi un nume nou-nouţ, dacă toată fiinţa ta trădează în fiece clipă că nu eşti ceea ce pretinzi a fi? Contradicţia dintre "a fi şi a părea" se înfăţişează, în acest caz, la întreaga ei dimensiune. Theodor Hertzl, puţină vreme înainte de a ajunge teoreticianul sionismului, notează în *Jurnalul* său: "În rest, dacă mi-aş dori să fiu ceva, asta ar fi un nobil prusac de viţă veche". Butadă sau dorinţă, acest "ideal" era foarte departe de realitate. Lipsiţi de dreptul de a purta arme timp de secole, evreii războinici au devenit "pacifişti" şi gloria militară obţinută cu preţul pierderii de vieţi omeneşti a ajuns străină de mentalitatea evreiască din diaspora. Urmă-

torul dialog, extras dintr-o piesă de Franz Werfel, este elocvent în această privinţă:

> "Generalul Juvan: Evreu! Ştii tu de ce sînteţi inferiori tuturor oamenilor?
>
> Feiwel: Fiecare dă motive diferite.
>
> Generalul Juvan: Pentru că nu puteţi înţelege vărsarea de sînge.
>
> Feiwel: Asta era! Şi eu care credeam că-i din cauză că sîntem poporul ales!"

Sub pana lui Kafka, această criză de identitate ia aluri pe cît de groteşti, pe atît de profund auto-ironice. În *Raport pentru o Academie*, o maimuţă, devenită fiinţă omenească, face rezumatul transformării sale. Alegerea animalului se referă la evreii care "îi maimuţăresc" pe creştini în dorinţa lor de asimilare. El prezintă cele două feţe ale medaliei: pe de o parte îşi bate joc de evreii care vor să absoarbă cît mai multe cunoştinţe, pe de alta reia în mod ironic acuzaţia antisemită a contaminării lumii creştine de către spiritul evreiesc:

> "Am folosit mulţi profesori şi chiar mai mulţi deodată. [...] mi-am reţinut... maeştrii, i-am instalat la rînd în cinci camere diferite şi am făcut orele cu ei în acelaşi timp, sărind fără încetare dintr-o cameră în alta.
>
> Natura mea maimuţească ieşea din mine rapid, se retrăgea cu capul înainte rostogolindu-se atît de bine, încît primul meu profesor deveni şi el simiesc şi trebui în curînd să renunţe la lecţii pentru a intra într-un azil. Din fericire, nu întîrzie să iasă de acolo".

Cîteva decenii mai tîrziu, după distrugerea a milioane de evrei, cei care s-au regăsit încă în ţările Europei Centrale au trebuit să suporte o nouă formă de antisemitism. Inspirat de regimul comunist, acest antisemitism nu-şi spunea numele. Dar epitetele "existenţialist" sau "cosmopolit" îi puteau înşela pe unii, dar nu pe evrei. Mulţi dintre aceştia din urmă au preferat să-şi ascundă originea, activitate devenită sport naţional, împărtăşită de numeroşi ne-evrei, atunci cînd era vorba de

a-şi ascunde originea socială. Către sfîrşitul anilor '960 călătoriile în străinătate au devenit posibile, chiar şi pentru cei tineri. Akos şi Zsolt, gemeni ai unui profesor de chirurgie maghiar, într-o nuvelă care are drept titlu numele lor, se pregătesc să-i facă o vizită unei rude care locuieşte în Franţa. Din păcate, unchiul Aurèle nu ştie că un secret greu ascunde originea familiei. Pe parcursul unui dialog hazliu pe care tatăl, stînjenit la culme, îl începe cu fraza: "Unchiul Aurèle are convingerea că noi sîntem evrei", cei doi tineri află că toată familia lor este evreiască, că rudele au supravieţuit graţie morfinei pe care tatăl i-a furnizat-o unei morfinomane care i-a ascuns în spatele divanului ei. Gemenii, complet uluiţi, odată rămaşi singuri, hotărăsc să nu creadă în această poveste.

> "Îţi poţi imagina că i-a dat morfină? — Este exclus! — După mine, nici nu poţi locui în spatele unui divan. — Este o idioţenie! — Nu crezi nici că am fi evrei? — Asta chiar că-i nostimă, zise Akos. — Bietului bătrînel îi place la nebunie să se laude".

Sub o formă nouă, este mereu aceeaşi problemă. Dar, aici, negarea identităţii suprimă de asemenea, printr-un gest necugetat, partea cea mai dureroasă a unei istorii familiale.

Astăzi au rămas puţini evrei în Europa Centrală. Umorul evreiesc a dispărut din această cauză? Contactele mele cu cei care trăiesc aici mă conving de contrariul. Spiritul său supravieţuieşte în privirea aceea sceptică, impregnată de auto-zeflemea, cu care locuitorii acestor ţări continuă să contemple schimbările din mediul lor înconjurător, care, ca de obicei, nu duce lipsă de absurditate.

Judith Stora-Sandor

Capitolul VI

PATRIA

Paginile care urmează ne prezintă o idee de patrie cu care nu sîntem deloc obişnuiţi.

În ţările Europei Occidentale, cînd patria nu este legată, ca astăzi, de vreo conştiinţă rea, ea este strălucitoare şi uneori agresivă — chiar sanguinară, ca în *La Marseillaise*. Ea cucereşte, ea se impune, ea este asociată grandorii: dragoste glorioasă.

În ţările Europei Centrale, istoria făureşte o idee de patrie diferită: aceasta se asociază mai mult cu suferinţa, cu o luptă defensivă şi deseori desperată. Rareori este ea destul de puternică pentru a înfricoşa. Dezarmată, atrage respectul şi afecţiunea. Niciodată un popor nu este atît de patriot ca atunci cînd patria este ameninţată. Or, în această împrejurare, ea se află aproape tot timpul.

Astfel vocaţia patriotică, această formă specifică a loialităţii, poate fi considerată aici ca un complot, o luptă clandestină dusă împotriva forţelor obscure, o luptă destinată unei morţi şi ea obscură, pe scurt, o tragedie (K. Szczuka). Dragostea de patrie se difuzează prin pamflete interzise, copiate de mînă şi plasate pe furiş: dragoste suferindă.

În vest, patria se înrădăcinează în teritorii şi în perenitatea teritoriilor. Ea se înrădăcinează în lungul timp al unei continuităţi statale. Aici, dimpotrivă, *pămîntul taţilor* este schimbător şi aleatoriu. Fără încetare el îşi vede contururile remaniate. Trebuie să reziste în timp, în pofida slăbiciunilor naţiunii şi statului. Exilurile îl fac să pară îndepărtat şi pierdut. Astfel, greutatea de a desemna simbolic un *pămînt al taţilor*, legat în timp de putere şi de legi, incită la transmiterea amintirii

unui *pămînt al mamelor*, asociat grădinilor copilăriei, obiceiurilor transmise, pe scurt, mai mult culturii decît politicii. Mai mult decît de tatăl puternic şi temerar, patria este simbolizată de mama fragilă, care reclamă protecţia copiilor săi. Ea se identifică în acelaşi timp cu tot ceea ce salvează şi conservă întotdeauna mama: limba şi *etosul*. În faţa pierderii suveranităţii, limba devine simbolul identităţii naţionale.

Într-o istorie atît de familiarizată cu situaţia limită, cultura patriotică se găseşte astfel adusă la esenţial. Mama protejează cel puţin etica convingerii, atunci cînd etica responsabilităţii a eşuat în tentativele sale. Rămîne mereu "patria morală, atunci cînd patria politică lipseşte" (J. Bartminski).

În acelaşi timp, patria mare se vede înlocuită în absenţă prin "mica patrie" provincială, singurul loc de înrădăcinare şi legat de identitatea de origine, imposibil de şters pe vecie din conştiinţe. Prima consecinţă a acestui lucru este romantismul, care marchează inevitabil ideea patriotică: *patria mică* este conotată de nostalgie şi-i vorbeşte imaginaţiei, ea povesteşte despre o epocă de aur care urcă pînă în copilărie — "fiecare copilărie este o patrie" (N. Taylor-Terlecka). A doua consecinţă este tradiţia libertăţii, a regionalismului şi a federalismului. Cele două patrii coexistă şi se întăresc una pe cealaltă: "dublă înregistrare" (X. Galmiche). Căci fiecare semnifică, în manieră proprie, mica patrie mai înapoiată şi superioară moralmente, pentru că a păstrat valorile şi tradiţiile, cea mare menită să desemneze viitorul şi progresul — egalitatea, democraţia. Această tensiune dintre cele două patrii îmbogăţeşte sentimentul unei duble loialităţi.

Modernitatea poate avea tendinţa de a face din patriotism un viciu. Nu este vorba aici, într-adevăr, de o vasalitate particulară, în vreme ce moralitatea, prin definiţie, este universală? Să preferi mereu lumea faţă de patrie, după cum propovăduia Montesquieu, nu este semnul spiritului luminat, capabil să îmbrăţişeze cauza umanităţii în întregime, chiar dacă este în detrimentul propriului teritoriu? Din acest punct de vedere, ca şi din multe altele, ţările din Centru-Est sînt mai puţin "moderne" decît noi. Ele consideră — pînă în zilele noastre, care nu sînt veşnice — patriotismul ca pe o virtute şi nu le este ruşine să afişeze această exprimare particulară a fidelităţii, care li se pare că se întîlneşte cu fidelitatea în sine. Aceasta contribuie la a le conferi, intelectualilor din Vest, o imagine desuetă, colorată cînd de romantism, cînd de

paseism, potrivit sentimentelor anexate discursului. Nu cred, totuşi, că patriotismul este în mod obligatoriu fructul unei mentalităţi înapoiate despre Istorie. Bineînţeles, el este o virtute. Nu pentru că ar trebui întotdeauna să preferăm particularul universalului, sau pentru că acesta din urmă ar fi o mistificare. Ci pentru că moralitatea umană, vizînd prin definiţie universalul, nu se poate incarna decît în particular, iar dacă nu se incarnează, naşte monştri.

Chantal Delsol

Mitul patriei mici

După spusele romancierului Tadeusz Konwicki, polonezii ar fi contestat din totdeauna ideea de metropolă şi de centru executiv. Conform vechiului dicton, fiecare-i boier acasă la el. Astfel, noţiunea de "patrie mică" este ancorată într-un trecut îndepărtat, predeterminat de istoria naţională, regională, familială, şi sancţionată de o lungă tradiţie literară.

O sută de ani şi cinci generaţii după ce Bolesław cel Viteaz (Chrobry), în zorii celui de-al doilea mileniu, unificase regiuni şi triburi într-un regat viabil, Bolesław cu Gura Strîmbă (1102-1138) a crezut că rezolvă problema succesiunii monarhice divizînd statul între numeroşii săi moştenitori. De atunci, timp de două secole, războaie fratricide, alianţe şi contra-alianţe între veri primari, fraţi vitregi şi prinţi tineri ai clanului n-au făcut decît să agraveze fracţionarea, care-şi atinse apogeul sub Bolesław V cel Timid (Wstydliwy) (1243-1279). Teritoriul polonez se găsea atunci împărţit în douăzeci de ducate autonome şi mediocre, Silezia, parte integrantă a regatului primilor Piaşti, numărînd singură zece principate. Orice efort de reunificare se lovea de vechiul separatism nobiliar. Dar, de-a lungul bătăliilor şi a deceselor, cu timpul s-au alipit provincii şi regiuni la noul pămînt matrice al Cracoviei, fără a-şi uita, cu toate acestea, autonomia proprie.

Ca urmare a uniunilor de la Krewo (1385), Wilno (1401), Horodło (1413) şi Lublin (1569), Polonia se asocie cu Marele Ducat al Lituaniei, al cărui imens teritoriu se întindea de la Samogitia (Lituania actuală),

prin Rutenia Albă (Belarus) şi Roşie (Ucraina), pînă la stepa Mării Negre, pentru a constitui Republica nobiliară a celor două naţiuni. În secolul al XVI-lea, Marele Ducat şi pămîntul fertil al Ucrainei atrăgeau surplusul demografic din Mazowsze, iar regele Ştefan Batory acorda aici domenii veteranilor săi de război. Străfundul unei provincii, în care conviețuiau deja bieloruşi, ruteni, ruşi, evrei, karaiţi, armeni, germani şi tătari, furniza o bogată diversitate culturală şi socială, atestată în arhivele şi memoriile epocii, şi oferea un *nec plus ultra* al cosmopolitismului, o întreagă varietate de mici patrii regionale: *latifundia* Ucrainei, al cărei grîu hrănea Europa Occidentală, conace de-ale boiernaşilor sau apanaj al marelui feudal Radziwiłł, care îngloba sate, tîrguri şi palate şi avea armata sa proprie. Frumoasa formulă culeasă de Stanisław Orzechowski: *gente Ruthenus, natione Polonus*, rezolvă incertitudinea etnică şi confesională şi menţine un oarecare echilibru între periferie şi centru.

În această perioadă de apogeu teritorial, o viziune a fericirii, bazată pe folosirea moderată a patrimoniului, a fost elaborată de poetul Mikołaj Rej, nobil de Nagłowice (1505-1569), care, ecologist *avant la lettre*, a ajuns pînă la a cînta binefacerile grămezii sale de gunoi. Pe domeniul său de la Czarnolas, Jan Kochanowski, contemporan al lui Rej, delimită contururile poetice ale primei Arcadii poloneze. În cercul familiei, stăpînul domeniului primeşte omagiile secerătoarelor, care cîntă şi dansează de Sfîntul Ioan, în timp ce mici fauni ţopăie pe iarbă. În centrul acestui univers precopernician, mereu la îndemîna idealului platonician, plăcerea şi virtutea nu erau cu nimic datoare cetăţilor sau parlamentelor. Dar poezia lui Kochanowski se dovedi canonică şi normativă, iar de atunci Czarnolas urma să încarneze paradigma domestică a Vechii Polonii. Pentru nobilimea mijlocie, a cărei ideologie era de inspiraţie greco-romană, era vorba de o viaţă independentă şi tihnită pe un domeniu de la ţară în care domneşte bunăstarea fără opulenţă. Scenariul se schimbă puţin: conac de lemn şi fermă înconjurate de cîmpuri, *sat liniştit, sat vesel*, cu umbroasa lizieră a unei păduri la orizont. Prin muncile sale, proprietarul funciar se face util societăţii; el se bucură de plăcerile rusticităţii şi trăieşte după natură, în virtutea şi sobrietatea strămoşilor, pentru a atinge fericirea şi armonia. Poeţi şi publicişti exaltă *aurea mediocritas* şi simplitatea nobilimii care, fără contradicţie aparentă, îşi inventează origini mai vechi şi o genealogie

sarmată. Chiar şi atunci cînd muza bucolică vine să pătrundă în noile zone geografice din sud-est (de unde, în poezia barocului, o direcţie deseori pronunţată a exotismului regional), Czarnolas va servi mereu de model. În secolul Luminilor idealul nu se schimbă deloc. Dar estetica literară a clasicismului nu se acomoda deloc cu mirosul pămîntului. Grupaţi în jurul curţii regale de la Varşovia, scriitorii dedicaţi programului de reformă uitau cu nonşalanţă *differentia specifica* a provinciei lor natale, deseori opusă progresului.

Degeaba lăudau poeţii clasicismului polonez Arcadiile englezeşti şi stînele Petit Trianon create de magnaţi, situaţia geopolitică între trei vecini ambiţioşi ducea la pierderea sistematică a unei provincii după alta. Despuiată şi dezmembrată de a treia împărţire, *in tres partes divisa*, naţiunea polonă încetă de a exista pe arena internaţională. După 1795, Polonia-Lituania este nominal Rusia, Prusia sau Austria. Este o curioasă situaţie ontologică: polonezii sînt la ei acasă, dar nu acasă la ei. Separaţi de compatrioţii lor, deposedaţi, ei nu-şi mai aparţin lor înşile. Urmare a traumatismului dezmembrării, pentru a-şi salvgarda identitatea şi memoria, exilaţii patrioţi creează modeste colonii culturale şi politice la Dresda, Londra, Paris şi Sankt-Petersburg. În Polonia chiar, se observă o nouă luare de conştiinţă şi o redescoperire a provinciilor şi hotarelor dispreţuite sau respinse de clasicism. În zorii romantismului, criticii predică înflorirea poetică a Lituaniei, Ucrainei, Podoliei şi Volîniei, sau a împrejurimilor mai pitoreşti ale Galiţiei şi Carpaţilor. Evocînd imensa panoramă a stepei, percepută prin intermediul stereotipului lui Walter Scott şi Ossian, poeţii şcolii ucrainene nu ezită să idealizeze colţul de pămînt natal pentru a trece sub tăcere realitatea istorică. Se citeşte bine printre rînduri: aerul patriei mici este încărcat de ameninţări.

Catastrofa nu se lasă aşteptată. După sîngerosul eşec al insurecţiei din 1830, polonezilor nu le mai rămînea decît disperarea şi amintirea unei splendori perimate. În chip de consolare, geograful şi poetul Wincenty Pol descrise vechile provincii ale republicii nobiliare şi-şi intitulă ciclul, adevărat manual versificat de geografie, ***Piesn o ziemi naszej*** (*Cîntare pămîntului nostru*, 1835, tipărit în 1843). Alţii reveneau la originile populare şi băteau satele în căutarea folclorului autentic, domestic, naţional. După exodul a numeroşi insurgenţi, nostalgia, dorul de ţară deveniră o dominantă a poeziei din emigraţie.

Exilat la Paris, Adam Mickiewicz a evocat clanul familial şi celebrarea riturilor vieţii cotidiene în *Pan Tadeusz* (1834), apoteoză epică a patriei pierdute, în care rememorează un ideal de armonie domestică. El prezintă în diorama peisajul natural, antropomorf, real şi feeric în acelaşi timp, al provinciei sale natale, peisaj impregnat de tensiune metafizică şi de infinit spaţio-temporal. Cartografia sa poetică revocă într-un fel interdicţiile ţarului. Sanctificate de Fecioara miraculoasă de la Ostra Brama, topografia şi toponimia înregistrează la cadastru localităţi specifice. Leagăn al valorilor specifice polonezilor, conacul de la Soplicowo trimite la o epocă de aur a paradisului pierdut şi a paradisului regăsit şi semnifică întoarcerea la cămin, la copilăria angelică, la izvoarele spirituale, inaccesibile în afara poeziei. Un sistem de hiperbolă şi de refulare expediază realitatea empirică în interstiţiile textului. Profanate de istorie, reconsacrate de poezie, aceste biete locuri ale martirologiei naţionale devin locuri privilegiate şi binecuvîntate chiar în inima Europei.

Ţintă a Marii Armate, casă arhetipală în sînul micii patrii din împrejurimile Nowogródek din Lituania-Belarus, căminul de la Soplicowo va fi de acum înainte ca un Nou Ierusalim în percepţia cititorilor. Acest cămin al Fiecăruia va lua locul conacelor Arcadiilor anterioare, va înlocui chiar şi experienţa individuală. După aceea, orice menţionare a ţării copilăriei sau a conacului rustic va face aluzie implicit sau explicit la această paradigmă şi, sub influenţa poeziei, cititorul se va simţi scos dintre hotare. Iar Lituania (teritorial de trei ori mai întinsă decît Polonia însăşi) devine "cealaltă patrie" a polonezilor etnici.

Trebuie să mărturisim: ideologia nobiliară se putea dovedi nefastă, iar în secolul al XX-lea se va preta cu uşurinţă la parodie. De-a lungul întregului secol al XIX-lea, în absenţa marii patrii-naţiuni, domeniul familial a jucat un rol capital în sensibilitatea poloneză. După fiecare insurecţie ratată (1830, 1863), represaliile au făcut ravagii: deportări, sechestrări, spînzurătoare, închisoare, rusificare deseori retrospectivă, prusificare. Prin aceste vicisitudini, fiecare generaţie a trebuit să reconstruiască patrimoniul. Arcă a lui Noe, unică oază a polonităţii, nobilimea de provincie deveni propriul ei centru, reconfortată de patria imaginară vehiculată de poezie sau de *Şansonetistul domestic* al lui Stanisław Moniuszko. Eliza Orzeszkowa a exprimat-o în spirit pozitivist: "Casele sînt totul: donjoane ale moravurilor, legături ale inimilor,

ateliere care produc un viitor mai bun". În aceeaşi vreme, *Trilogia* lui Henryk Sienkiewicz retrasează, desigur, aventuri romaneşti şi mari acte eroice. Dar ea povesteşte în acelaşi timp şi despre spaţiul vechii Republici, de la Samogitia trecînd prin Polonia pînă la stepa ucraineană, care sfîrşeşte prin a înghiţi tot.

După Soplicowo, prin emulaţie, epigonii multiplică stereotipurile. Mai întîi, polemica este discretă. Descriind colţul lor de pămînt, scriitorii dau mărturie de realitatea rurală, rectificînd viziunea evocată de Mickiewicz în numele realismului, cu toate că cenzura ţaristă şi autocenzura împiedicau deseori zugrăvirea unui tablou autentic al societăţii. Primii contestatari sînt iconolatri ca şi iconoclaşti, indiferent dacă este vorba de Syrokomla, nobil de ţară destul de nenorocos, care trase el însuşi la plug, sau de Orzeszkowa şi Weyssenhoff care, torturaţi de remuşcări pentru că-şi pierduseră domeniile, îi condamnau pe proprietarii absenteişti şi predicau necesitatea păstrării pămînturilor senioriale în mîinile polonezilor. Ei subscriau cu toţii, totuşi, valorilor fundamentale şi — în tradiţia lui Mickiewicz — reconstruiau textual micile lor patrii din Lituania-Belarus, unde era plăcut de locuit.

Timp de peste un secol de aservire, patria cea mică şi peisajul ei au simbolizat deci naţiunea. În 1919 apăru euforia. Tratatul de la Versailles resuscită o Europă de patrii vreme îndelungată subjugate, iar Polonia mare naţiune renăscu împreună cu metropola sa. Tratatul de la Riga (1921) cedă Uniunii Sovietice milioane de hectare din Marele Ducat al Lituaniei, Belarus şi Ucraina, care aduseseră atîtea mici patrii iconografiei literare, şi-i abandonă pe locuitorii acestora genocidului comunist. Numeroşi refugiaţi afluiră către Polonia; mai tîrziu, amintirile lor din ţările pierdute determinară o întreagă literatură de memorii mai mult sau mai puţin romanţate. Lituania devine independentă, dar Polonia anexează capitala Vilno şi provincia înconjurătoare, puternic polonizată. În Volînia, li se acordă pămînturi veteranilor războiului bolşevic; peste tot, la ţară, se observă o luptă acerbă pentru reconstruirea bazei economice a domeniilor.

În *Strămoşii* (1833) de Mickiewicz, şambelanul salonului varşovian ştia mai multe despre China decît despre Marele Ducat. Văzută de la Varşovia, în perioada interbelică, provincia Vilno nu era decît o frumoasă anexă exotică a centrului, apreciată pentru valorile sale turistice; i s-a rezervat porecla oficială de "Polonia B". Proprietarii funciari din

regiune nutreau deseori o viziune foarte marcată a separatismului regional, ancorat în tradiţia istorică şi juridică a ţării. Ceea ce conta în ochii lor nu era statul-naţiune, ci ideea feudei, revendicarea autonomistă (cu atît mai justificată, cu cît Varşovia înţelegea prost problemele locale), apartenenţa la o regiune geografică ce-şi avea propria identitate istorică şi culturală. La nivelul satului şi al comunei, orice posesiune a boiernaşului îşi păstra fizionomia distinctă, puternic individualizată, obiceiurile sale şi fantezia. Józef Mackiewicz denunţa exploatarea "oamenilor de aici", care riscau să devină străini pe propriul pămînt. Cu toate acestea, presimţeau bine că zilele nobilimii erau numărate; Melchior Wańkowicz descria în reportajele sale o lume mucegăită şi dezagregată, pe cale de dispariţie, pe care Jan Bułhak o prezenta în fotografiile sale. Dar le revenea mai ales poeţilor catastrofei, printre care Czesław Miłosz, să dezvăluie precaritatea existenţei şi pericolul iminent: al III-lea Reich urzea acel *totaler Landespflege*, pentru a transforma ţara într-un mare teren de vînătoare teutonic.

Împrăştiaţi în 1939 în cele patru vînturi ale istoriei prin invazia germană, apoi prin cea sovietică, polonezii descoperiră, de voie, de nevoie, peisaje exotice şi insolite; dar — sindrom al exilatului — pe clişeul de *terra incognita* se imprima de obicei imaginea patrimoniului, a oraşului natal (în secolul al XX-lea, regatul copilăriei este deseori urban) gravat în memoria afectivă. Pentru cele două milioane de cetăţeni pe care i-a deportat Stalin în vagoane de vite, Rusia este deja ceva văzut. Într-o ţară în principiu necunoscută, ei regăseau marele cimitir al martirologiei poloneze, parcurs în lung şi-n lat de strămoşi de aproape două secole. În afară de această memorie moştenită, nimic familiar, nici măcar nimic uman: Wacław Grubiński găsea lumea Gulagului atît de îndepărtată de orice normă umană, încît n-a crezut niciodată în realitatea a ceea ce-l înconjura. Gulagul este pe bună dreptate casa morţilor. Aici te culcai deseori alături de un cadavru pe cale de înţepenire, deveneai propria-ţi umbră, mureai de foame, de boală şi de frig. Oamenii dispăreau cu miile fără nici o noimă, moartea era la ordinea zilei. Iar aceste închisori atît de tangibile, a căror existenţă autorităţile sovietice continuau s-o nege, se găseau în afara geografiei, în mijlocul unui peisaj negru, vid, mort, într-o noapte de zăpadă infinită, în localităţi pe care nu le-ai putea repera pe nici o hartă.

Gulagul contrazicea orice valoare creştină şi civilizată. Józef Czapski şi încă atîţia alţii descopereau aici antiteza propriei lor lumi (mari proprietăţi funciare, modeste locuinţe rustice, mediul intelectual al Varşoviei, blînda boemă a burgheziei cracoviene). În dările de seamă literare ale unor supravieţuitori vor fi notate epifanii de ordin cosmic. Dar, pentru polonezi, peisajul Gulagului contrazicea fără înconjur datele imediate ale experienţei şi tradiţiei, cum ar fi conceptul de Bine şi de Frumos intrinsec percepţiei pe care o aveau ei despre pămînt, pe care poeţii l-au îmbogăţit atît de des cu antropomorfism şi teodicee. Încarnare a răului, natura siberiană nu era nici *naturans*, nici vivifiantă, ci ucigătoare şi sinonimă cu moartea. O contradicţie în plus, marile spaţii deschise ale tundrei şi taigalei n-au semnificat niciodată libertatea, ci o închisoare mai penibilă decît ocna (cu titlu de comparaţie, în cîntecul machisard de sub ocupaţia germană pădurea era paradisul partizanului). Fără drumuri sau poteci, spaţiul siberian înghiţea şi aneantiza.

Din punct de vedere politic, moral, Gulagul se baza pe un sistem de absurdităţi din care se făcea o instanţă superioară: albul era numit negru, iar negrul alb. Paradisul muncitorilor se schimba rapid în infern. Neştiind să creeze nimic, ideologia materialistă distrugea tot. Gulagul reprezenta lumea pe dos, o antilume, o gaură neagră în cosmos, contrarul patriei mici, şi chiar a celei mari. În principiu, doi factori le permiteau ocnaşilor polonezi să supravieţuiască: credinţa religioasă şi amintirea ţării copilăriei, poetice şi reale. După exodul în Orient, soldatul lupta pentru patria sa mică, dar şi pentru cea mare. În deşertul Siriei sau al Libiei, generalii îmbărbătau armata celor scăpaţi teferi prin evocarea cuibului de barză de pe acoperişul căminului familial.

Pentru polonezi, 1945 nu a însemnat pacea. Mare lovitură de măciucă, Tratatul de la Ialta le-a dat peste cap centrul de greutate şi le-a schimbat toate frontierele, înlocuind Europa patriilor prin două blocuri antagonice şi cedînd dictaturii staliniste mii de patrii mici de la marginile orientale, acolo unde cultura poloneză dominase în mod tradiţional. Amputate, inaccesibile, ţinuturile de graniţă nu mai existau decît în trecut. În timp ce comuniştii aveau pîinea şi cuţitul în Polonia, numeroşi scriitori exilaţi, dispersaţi pe toate continentele, împărtăşeau soarta milioanelor de alţi refugiaţi din Europa Centrală de după război. Noţiunea de patrie mică are desigur o dimensiune mitică; dar mitul a apărut dintr-o nevoie primordială. Examinîndu-i pe aceşti apatrizi sărmani,

Jerzy Stempowski, care n-avea nimic dintr-un sentimental, constată că toate aceste fiinţe exilate de marile puteri aspirau să se întoarcă pe pămîntul lor de origine. Fără această nostalgie, ei urmau să-şi piardă identitatea şi să devină o masă amorfă şi maleabilă. Altfel spus, fără patria cea mică, omul nu este întreg. Fără patrie, polonezul nu mai avea decît memoria şi poezia. Rîzînd printre lacrimi, un scheci de cabaret de Marian Hemar, intitulat *Paznicul de far*, exprimă chintesenţa destinului emigrantului: pornind din momentul în care textul sacrosanct al lui *Pan Tadeusz* este denunţat ca pernicios, exilatul descumpănit îşi pierde orice punct de sprijin.

Imaginaţia literară se bifurcă şi se prefigurează cel puţin două variante. Pentru exilat, timpul îşi întrerupe zborul; imaginea inalterabilă a locurilor copilăriei încremeneşte în memorie, care este integrală. Mereu în căutare de peisaje care i-ar reaminti colţul natal (Lwów poate fi găsit la Florenţa, sau chiar în unele cartiere din New York), el simte nostalgia nu a Poloniei, ci a *Heimat* dispărută pe vecie, Podolia, Lituania, Vilno, Lwów sau ţinutul huţulilor. Fără constrîngerea ideologiei şi a cenzurii, el se foloseşte de depărtare şi singurătate pentru a povesti despre ţara pe care, în străfundul sufletului, n-a părăsit-o niciodată şi căreia îi poate explora istoria fără falsificări. În felul acesta, după 1945, marginile din Est se incarnară din nou în reconstrucţia deseori enciclopedică a prozatorilor emigraţi. Fără a se consulta, fiecare după legile poeticii proprii, aceştia din urmă restabiliră fostul teritoriu al Marelui Ducat al Lituaniei în cele mai mici detalii istorice, geografice, topografice, folclorice, botanice, sociale. În romanele lor, bazate pe un realism documentar, uneori sentimental sau magic, Marele Ducat este epicentrul fabulos, axiologic, liric. Florian Czarnyszewicz, de exemplu, face să reînvie întregul ţinut al Berezinei ca o ţară frumoasă şi fericită, ameninţată permanent de răul care vine din exterior. Józef Mackiewicz, la rîndul său, va relata fără denaturare invaziile şi ocupaţiile sovietice şi germane pe care lumea occidentală le uitase prea de timpuriu. Evitînd în mod constant orice mitologie a trecutului, el nu idealizează cu nimic ţara copilăriei sale. Naraţiunea sa pune în legătură, într-un fel, domenii, patrii şi tîrguri de la coasta Balticii pînă-n ţara cazacilor, pentru a contura o viziune globală a unui Mare Ducat care este patria sa mare mai mult decît Polonia, pe care o cunoştea puţin şi care nu-l cunoştea pe el.

Acolo unde Mackiewicz se limita la documentaţia istorică, Czesław Miłosz redescoperea magia şi misticismul în *Valea Issei* (1955), roman în parte autobiografic, etichetat ca tratat teologic, basm despre *apokatastasis* şi parabolă a iniţierii. Lauda, locul binecuvîntat al copilăriei, în districtul Kiejdany, se găseşte ridicat la rangul de spaţiu simbolic, la fel ca Arcadia sau Parnasul, Saana sau Armageddon, Patmos sau Lethe; toate interpretările intră în joc. De altfel, în versurile sale, în proză şi-n destul de multe interviuri, Miłosz a pledat fără încetare pentru cauza Ţărilor Baltice, plasînd această regiune în contextul cultural al Europei. Acesteia, el îi aminteşte modelul cosmopolit al Vilno, la intersecţia frontierelor lingvistice, religioase şi culturale ca model de coexistenţă pentru alţii.

În dialectica periferiei şi a centrului, Stanisław Vincenz, prieten şi mentor al lui Miłosz, visa o Europă de mici patrii comunitare, pluraliste, federative. Din acest motiv el s-a declarat funciar regionalist, pentru că "regionalismul zilelor noastre este condiţia *sine qua non* a oricărei creativităţi [...]. Nu este uşor să exprimi pămîntul. Îţi trebuie o lungă prietenie cu soarele, glia şi oamenii pentru a înţelege o ţară. Altfel n-ar servi decît de fond decorativ. [...] Adevăratul universalism îşi extrage întotdeauna seva din regionalism, din glie, care este pămîntul părinţilor şi al bunicilor". Efectiv, ce este mai universal decît modelul de civilizaţie pastorală descris cîndva de Homer şi perpetuat în Arcadia reală şi mitică a muntenilor huţuli situaţi între cursul Prutului şi culmile Cernohora şi Bucovina, în Carpaţii Orientali, călare pe frontierele maghiară, română şi ruso-sovietică, pe care Vincenz îi prezintă în tetralogia sa? Cămin al atracţiei şi strălucirii, epicentru şi leagăn, mica patrie huţulă exercită un magnetism puternic, simbolizat prin hanul lui Haim Weiser deschis tuturor zărilor. În polifonia sa, care reprezintă *nec plus ultra* al coabitării etnice, culturale, lingvistice, religioase şi rituale, ea prezintă o tipologie hipertrofică a marginilor. Huţuli, polonezi, evrei, armeni, transilvăneni, ţigani, germani, cehi, unguri vorbesc aici poloneza, ucraineana, ebraica, idiş, armeana, româna, maghiara, ţigănească, rusa, germana, franceza, engleza şi italiana şi practică toate riturile, păgîne, protestante, ortodoxe, catolice, iudaice şi unite. Iar dialogul nu este deloc dominat de polonitate.

Fără patrie, fără paşaport, deseori fără un ban, emigratul este, din punct de vedere intelectual cel puţin, un om liber. Din cauza cenzurii,

aceste reconstrucţii monumentale ale Marelui Ducat şi ţinutului huţulilor n-ar fi putut fi niciodată realizate în Polonia, nevoiaşă şi subjugată. După insurecţia de la Varşovia, cea mai mare parte a capitalei este în ruine. După Ialta, sechestrul comunist, amputarea hotarelor orientale şi alipirea din nou a pămînturilor occidentale declanşează o nouă emigraţie a popoarelor. Expulzaţi din patrimoniul anexat de URSS, 3 milioane de polonezi sînt trimişi pînă-n Pomerania şi Silezia, din care germanii tocmai fuseseră izgoniţi, pentru a fonda un nou cămin. Dintr-odată, polonizarea şi repolonizarea suprimau vestigiile culturii germane într-o manieră deseori brutală. Peisajul natural se schimbă şi el. Regimul comunist a abolit proprietatea privată, i-a închis pe proprietarii funciari, le-a naţionalizat bunurile pentru a le transforma în ferme de stat după modelul bolşevic. Ideologii ţineau să extirpe vechile tradiţii ale unei ţărănimi ataşată cu pasiune de glie, cu scopul de a transforma o populaţie agricolă într-o naţiune de muncitori. Ei industrializau deci cu rea credinţă, devastau şi poluau bogatele cîmpii, distrugînd originea însăşi a culturii ţărăneşti, pentru a lansa după aceea un folclor de propagandă populistă.

Istoriografia sovietică şi marxistă promulgată de Congresul istoricilor de la Otwock a făcut din trecut *tabula rasa*. Aceasta însemna negarea identităţii a 3 milioane de refugiaţi din est, deseori prost văzuţi de polonezii "autohtoni". Noţiune istorică pe care istoricul nu are dreptul s-o citeze, hotarele devin o minciună oficială. Legislaţia va impune amnezia colectivă, iar cenzura va interzice orice menţionare a acestui lucru. Patria cea mică este alungată în subconştientul naţional. Programul cultural, sortit în definitiv eşecului, sublinia polonitatea pămînturilor "recucerite", exploatate în romanele lui Bunsch, Grabski, Worcell, Kruk şi Newerly. Manipularea şi amnezia explică o anumită neclaritate toponimică în proza de după război şi acte de fraudă literară, cum ar fi substituirea beşchizilor din Bucovina în opera lui Wilhelm Mach. De unde şi unele convulsii ale realismului socialist. La apogeul stalinismului, memoria uitată îi agasa chiar şi pe autorii conformişti. Bîntuit de amintirile sale, tînărul Tadeusz Konwicki îşi bază descrierea unei noi cetăţi industriale, în *Oră de tristeţe* (1954), pe topografia suburbiei din Vilno, unde-şi petrecuse copilăria. În *Despre Cetatea asediată* (1956), Vilno este numit, dar denigrat.

Începînd cu 1956, dezgheţul eliberează imaginaţia subiectivă, care obţine dreptul de cetate. Pentru a regăsi o viziune naivă a lumii de după anii ideologiei totalitare, scriitorii se inspiră în mod spontan din mica patrie a copilăriei. An de an se văd reapărînd peisajele Galiţiei Orientale, Tarnopolului, Volîniei, în realismul deseori feeric şi bazat pe autobiografie al lui Wilhelm Mach, Wojciech Zukrowski, Leon Gomolicki, Kornel Filipowicz.

După o călătorie în China, în 1956, Konwicki a făcut escală la Vilno. Trase concluzia că pămîntul său natal nu mai exista decît în interiorul său; murea o dată cu el şi nu era deloc diferit de alte colţuri ale pămîntului. *Gaură în cer* (*Dziura w niebie*, 1959) a fost aclamat de critică drept o redescoperire a lumii pierdute a copilăriei. Ţara primelor iubiri nu este o Arcadie armonioasă şi fericită, ci un pămînt ameninţat permanent de cataclisme şi războaie, în plus desacralizat de personajul eroului îmbătrînit, care revine în vale pentru a se sinucide. Orice idealizare, dacă este aşa ceva (tînărul protagonist este iritat de peisaj şi visează să fie în altă parte), provine dintr-o voce profetică, exterioară lumii ficţiunii.

Estetica şi axiologia micii patrii sînt totuşi puse în valoare în manieră oblică. Romanele "varşoviene" ale lui Konwicki sînt populate de beţivi, escroci, peşti şi alţi tipi dubioşi, pe care un narator amnezic, epileptic sau schizofren îi întîlneşte oarecum din întîmplare în localurile insalubre ale capitalei, braserii, săli de închisoare, morgi. Oraş degradat, oraş al obsesiei, în care vîntul nu încetează să urle şi în care totul nu este decît aparenţă, Varşovia este antiteza, sau antilumea, Lituaniei de dinainte de război. Naratorul caută o raţiune de a fi în prezent, dar abia în trecut îşi va regăsi identitatea, poate chiar şi viitorul. Pentru că antilumea societăţii comunizate dar anticomunitare nu este etanşă. Incrustate în fisurile amneziei, viziunea lui Vilno şi a cîmpiei belaruse este de o frumuseţe sfîşietoare; şi ea reapare la toate nivelurile textului, în cadrul structural, în scenele de adunări şi în metaforă.

De unde dualitatea celor două lumi permanent juxtapuse, dedublarea personalităţii, umbre, sosii. În Polonia comunistă, scriitura patriei mici, mai ales atunci cînd este vorba de Marele Ducat al Lituaniei, nu exista fără a se aduce aminte sindromul exilului: pierderea spaţiului şi a timpului, irumperea constantă a trecutului, confuzia timpurilor gramaticale. Acolo unde proza emigraţilor polonezi manifesta o memo-

rie revendicativă, enciclopedică, răzvrătită împotriva morţii, cea a lui Konwicki este vehiculată de himeră, vis, stări psihice deseori tulburi, ceea ce explică natura fragmentară a reconstrucţiei sale. Starea ontologică a naratorului îl discreditează din start. În Polonia, ideologia a avut consecinţe supărătoare asupra memoriei colective şi individuale.

În filmele sale, Konwicki cineastul ştia să prelucreze imagini şi aluzii într-o manieră deseori subliminală; el te făcea să visezi. Dînd expresie artistică lituanităţii, nu făcea decît să exprime visul subconştient al naţiunii. El se bucura chiar de un oarecare monopol: în vremea aceea se citea Czesław Miłosz la modul clandestin, în ediţii de contrabandă. Alţi emigraţi, cum ar fi Józef Mackiewicz (care îşi spunea de naţionalitate anticomunist), Florian Czarnyszewicz, Sergiusz Piasecki, erau la index, deci necunoscuţi. Cu toate acestea, se asista la apariţia a numeroase terenuri care nu există decît în vis şi a căror populaţie distrusă bîntuie amintirea: *shtetls* ale lui Julian Stryjkowski şi Leon Buczkowski, conace din Volînia şi Podolia, o întreagă proliferare de mici patrii în Galiţia Orientală sub umbrela marii patrii austro-ungare.

Aristocrat cosmopolit, născut în Galiţia la confluenţa lumii slave, habsburgice, evreieşti şi occidentale, Andrzej Kusniewicz îşi regăseşte timpul pierdut prin intermediul straturilor amestecate ale amintirilor şi visurilor, prin intermediul unei întregi lumi a fantasmelor, într-o Austrie sintetică şi de sfîrşit de secol, multinaţională şi multiconfesională. Această fascinaţie pentru Imperiul Austro-Ungar se explică foarte bine. Opus exceselor satanice ale sistemului nazist şi sovietic, mitul *Austriei felix* implică un program politic, o alternativă la dictatură. Plictisit de sumbra mono-etnicitate, cititorul polonez găseşte aici un model de liberalism, de stabilitate, de alianţă cu civilizaţia Europei Occidentale. Patria cea mică în sînul dublului imperiu mărturiseşte o voinţă de a se opune procesului unificator, de a depăşi frontierele naţionalismului şi de a se înscrie într-o comunitate mai largă, pluralistă din punct de vedere etnic şi social, democrată, cosmopolită.

Mai puţin celebru decît Konwicki, mai mic cu zece ani, Zbigniew Zakiewicz parodiază deseori mitul micii patrii (strămoşi incestuoşi, provenienţe infectate), fără ca, din acest motiv, să nege sau să renege moştenirea Marelui Ducat al Lituaniei. Ca şi Konwicki, el înfăţişează soarta celor deposedaţi: dislocare socială, fizică, morală, dedublare a personalităţii, halucinaţii. Un fapt semnificativ: Zakiewicz locuieşte

la Gdańsk. Oraş autonom, hanseatic, divers şi pluralist, turn Babel şi azil al persecutaţilor la frontiera dintre Polonia, Germania şi Kaşubia, loc de întîlnire al olandezilor, francezilor, scoţienilor, hughenoţilor, evreilor, scandinavilor, cehilor, italienilor, aici se practica catolicismul, luteranismul, calvinismul, menonismul. După 1945, Gdańsk a primit mulţi repatriaţi din Lituania. Aceste fiinţe desţărate, puţin vagabonde, nonconformiste şi fără grijă (astfel îi întrevede Stefan Kisielewski, în romanul său *Umbrele din pivniţă*), au fost primele inspiratoare ale vieţii culturale din Gdańsk după război şi contribuiră la o bogată efloreşcenţă sau hibridare pe glia Pomeraniei. În proza sa, Zakiewicz, printr-o simbioză culturală şi dialectală a "lituanienilor" cu kaşubii autohtoni, efectuează mariajul celor două folcloruri. Stefan Chwin decortică trecutul hanseatic şi german al oraşului-palimpsest, în vreme ce Pawel Huelle creează o nouă mitologie urbană în polemică cu Günter Grass. Domiciliată la New York, Anna Frajlich vă spune că Arcadia a rămas la Szczecin.

Către sfîrşitul anilor '980, în peisajele încremenite ale muzeului imaginar, rîuri ale Samogitiei, cîmpuri ale Nowogródek-ului, mlaştini ale Poleziei, stepă a Ucrainei, naţiuni multă vreme oprimate luau rapid cunoştinţă de propria identitate. De la Baltica şi pînă în Moldova, se observă un întreg fenomen de renaştere politică şi naţională. În aceeaşi perioadă, polonezii din diaspora călătoreau pentru prima dată în Lituania şi Belarus, după aproape jumătate de secol. Mitul risca să se prăbuşească după confruntarea sa cu noua realitate, în care subiectivitatea poloneză nu mai era pe primul plan. Decepţia a fost de altă provenienţă. Memoria şi imaginaţia literară reţineau toate formele naturale şi culturale ale lumii copilăriei. După 1990, cu greu dacă se mai găsea vreo capelă sau un cimitir în ruine, un păr bătrîn, vreo peluză, vestigii de conac ars sau transformat în azil de nebuni. În aceeaşi vreme, s-a putut constata că cinci ani de ocupaţie germană şi cincizeci de ani de comunism au nimicit 90% din nobilime.

Fără îndoială că aceasta nu este suficient pentru a explica apariţia unei întregi pleiade de tineri prozatori revoltaţi împotriva modelelor de altădată. Că este vorba de satul Prawiek la Olga Tokarczuk, sau de Prusia orientală la Marek Jastrzebiec-Mosakowski, viziunea lor despre *Heimat* marchează o discontinuitate cu scriitura lui Konwicki, Miłosz, Kusniewicz sau Vincenz. Pentru această nouă generaţie literară, patria

mică depinde de memorie şi de subiectivitate tot atît cît şi de atlasul istoric sau geografic. Moştenită, aleasă sau inventată, supusă visării şi nostalgiei, ea contestă chiar de pe acum diviziunea centru-periferie. Aceste spaţii spirituale şi reale în acelaşi timp constituiau poate o hartă alternativă, pe care fiecare îşi creează propria genealogie şi propriul trecut. Parte integrantă şi duşmană a mitului, Istoria (sinonim al Răului: invazii, oprimări) nu mai vine din exterior. Patria cea mică nu mai este ameninţată de ideologia sau expansiunea statală, ci de ura şi violenţa înscrise în cadrul oricărei colectivităţi multinaţionale. În cele din urmă, ea riscă să devină victima forţelor postmoderne, a tendinţelor unificatoare ale culturii şi, paradoxal, ale toleranţei care duce la apatie.

Se vede bine, în articularea subconştientului polonez, dus de curentul secolelor, că sistemele mitologice se încalecă, regiunile geografice îşi fac concurenţă. Tolerat, promulgat chiar de către propaganda culturală, regionalismul este un fenomen politic şi sociologic, cît şi literar. În pragul mileniului al III-lea, la ora în care Europa se doreşte omogenă şi regională în acelaşi timp, provincia Mazovia îşi schimbă încă o dată configuraţia; iar kaşubii, al căror regionalism s-a născut cam prin 1870, se emancipează pînă la a-şi edita primul abecedar. Evident, cariera literară de la Rzeszów şi de la hotarele occidentale a avut bătaie lungă şi influenţa sa a fost infinitezimală. Exaltînd Pămîntul de la Dobrzyń, unde s-a născut Lech Wałesa, poetul său are grijă să ne aducă aminte că fiecare copilărie este mica noastră patrie. Cu liziera sumbră a pădurii prezentă permanent, la orizont, satul localizează imaginaţia şi, prin magia cuvintelor, devine memorie, identitate, poezie. Mickiewicz a spus-o, sau a prezis-o: polonezii nu sînt fericiţi decît în ţinutul copilăriei. Se pune întrebarea dacă noul pămînt de la Prawiek, de exemplu, va veni să ameninţe constelaţia miturilor periferice de sorginte mai veche — Ucraina şi Lituania, Galiţia Orientală şi Imperiul Habsburgilor — care se opun cu claritate ideii de centru? Atît este de mare puterea vechii filiaţii literare, încît scriitori originari deseori dintr-o altă regiune "trăiesc" Lituania prin osmoză culturală. În 1980, gîndirea colectivă revine la Wilno; în momentul puciului lui Jaruzelski se aude un strigăt din mulţime: "Doamne, ai milă de Wilno!". Alţii îşi inventează, prin afinitate electivă, strămoşi lituanieni, ruteni, tătari şi, măcinaţi de nostalgie, reconstruiesc în scris locurile sacralizate de care sînt ataşaţi cei mai mari poeţi ai lor.

Sub aspectul său universal, mica patrie a polonezilor este fără îndoială actualizarea de către romantism a lui *locus amoenus*, a cărui influenţă asupra sensibilităţii se va dovedi permanentă. Ataşamentul deseori primitiv, zoologic, dar mistic şi pasionat, la patrimoniu este, desigur, de o importanţă capitală. În faţa occidentalizării şi capitalizării societăţii şi categoriilor morale, foiletonul de la televiziune îi aduce aminte spectatorului că pământul este sacru. La un anumit nivel, ajungi deci aproape de formularea lui Duhamel, atunci cînd vorbeşte despre peticul de pământ care este, pentru fiecare dintre dînşii (francezii), patria prin excelenţă. Dar, nu vom sublinia niciodată îndeajuns, diferenţa este fundamentală, pentru că aici vorbim de mica patrie literară — Marele Ducat al Lituaniei, Ucraina, Galiţia Habsburgilor, nu contează — în afara timpului şi a spaţiului, care, prin puterea incantaţiei poetice sau prozodice, devine azilul fiecăruia. Deseori portiţă de scăpare şi, după 1945, simptom al dezrădăcinării, alienării, schizofreniei, ea ţine de un tabu şi de nevoia afectivă a cititorului, refulat şi el. Fugă spre un trecut apolitic, căutare spirituală, urmărire a rădăcinilor şi continuităţii istorice, toate aceste Utopii ale Europei Centrale şi Orientale reprezintă nostalgia unei alte vieţi, a unei vieţi altfel. Mit sincretic, mica patrie consolează, compensează, sudează, vindecă. În acelaşi timp, ea îi aminteşte şi îi reproşează Europei Occidentale apocalipsa culturală şi falimentul moral care au marcat tot secolul al XX-lea. Strîns legată de noţiunea de identitate naţională, dominată de fenomenul hotarelor şi al ţărilor pierdute, creată de o literatură care are deseori mai multă putere decît realitatea însăşi, mica patrie rămîne în zilele noastre călare între vis şi realitate, istorie şi imaginaţie, sociologie şi subconştient.

Nina Taylor-Terlecka

MITUL HOTARELOR CA PATRIE PERSONALĂ

Insolitul

> "Într-o zi din vara anului 1913, un tînăr de 19 ani, crescut, ca toţi tinerii din vremea sa, în tradiţiile muribunde ale generaţiei dinainte de război, părăsi Praga, împins de o secretă nostalgie pe care continuă să nu şi-o poată explica, după atîţia ani, şi porni spre est, spre regiuni ciudate" (p. 39).

Prin rîndurile acestea îşi începe Jiří Langer, unul dintre cei trei fii ai unei familii evreieşti din burghezia mijlocie a Boemiei, în introducerea la *Nouă Porţi deschise spre misterele hasidismului*, relatarea pelerinajului său spre Belz, unul din numeroasele tîrguri evreieşti ale Galiţiei — îndepărtata ţară orientală, alipită pe atunci, parţial, Imperiului Austro-Ungar. El se hotărîse să meargă aici pentru a regăsi puritatea unei vieţi şi a unei culturi mistice pe care propria sa comunitate, pentru care asimilarea era o perspectivă ce venea de la sine, le trecuse de mult timp la pierderi şi profituri; să se ducă să se spele de vinovata indiferenţă religioasă a apropiaţilor săi prin înmuierea chiar în izvorul hasidismului, una din cele mai frumoase tradiţii pe care le-a cunoscut iudaismul aşchenaz. Astfel, după cum relatează fratele său František în textul memorial (în cele două sensuri ale termenului, de amintire şi de omagiu) care a servit de prefaţă la cea de-a doua ediţie a celor *Nouă Porţi*, în 1965:

> "Un tînăr care venea din frumosul oraş Praga, un tînăr aparţinînd unei familii evreieşti obişnuită cu tot confortul de care puteai dispune la începutul secolului al XX-lea, se instalase într-o comunitate de credincioşi care trăia ca o mică naţiune autonomă, înconjurată de un zid interior, şi din cauza aceasta cu atît mai impenetrabil, care o separa de timpul şi spaţiul înconjurătoare" (p. 9).

Jiří nu este singurul care face călătoria, Moshe Muneles (1894-1967), care se va ilustra după Cel de al Doilea Război Mondial prin lucrările

sale despre patrimoniul evreiesc al Boemiei (mai ales panorama bibliografică a Pragăi evreieşti, din 1952), se porneşte şi el să studieze în Galiţia. Plecarea lor către Belz corespunde unei crize de valori în lumea evreiască din Imperiul Austro-Ungar, preludiului reabilitării comorii hasidice multă vreme suspectată, dacă nu chiar urîtă, de campionii asimilării. Procedînd prin fapte la recuperarea unui patrimoniu abandonat, căruia Martin Buber îi recunoştea în aceeaşi vreme necesitatea ("trăsăturile [iudaismului tradiţional], recunoscute de departe, trăiesc încă în masele evreieşti din Europa Orientală, care sînt lipsite de competenţele pe care le prizează civilizaţia, în ciuda unei corupţii şi a unei demoralizări invadatoare, bogate de forţa eticii originale şi a unui spirit al imediatului"), Jiří va deveni un exemplu cvasi-canonic al reabilitării *Ostjuden* prin *Westjuden*. La drept vorbind, ciudăţenia provocantă a acestei secesiuni a asigurat popularitatea lui Jiří Langer — de altfel mai mult a numelui decît a operei sale: la cehi, el este comparat în mod inevitabil cu celebrul său frate, acel František, medic militar, care va ajunge unul dintre cei mai buni scriitori ai epocii — antiteza sa aproape perfectă, pentru că este un exemplu de asimilare reuşită în cadrul *establishmentului*, în acelaşi timp pragmatic şi umanist, care va onora prima Republică cehoslovacă. Dincolo de frontiere, Jiří este cunoscut ca prietenul lui Kafka, în *Jurnalul* căruia numele său apare ici şi colo.

În prefaţa deja pomenită, František mărturiseşte, cu sobrietatea eficace a unui mare prozator, imensa afecţiune pe care-o nutreşte pentru acest frate straniu, mila pentru destinul său patetic (moartea, în 1943, în Palestina unde, fugind de Gestapo, a ajuns la capătul unei escapade epuizante). Pe cînd era tînăr scriitor, František, apropiat încă de mediul boem şi anarhist, împărtăşise semnul de întrebare al epocii despre bizareriile psihicului omenesc; înaintea Primului Război Mondial, el publică o serie de trei frumoase nuvele, pe care le reuni, în 1921, sub titlul de *Visători şi asasini*, în care pune în scenă irumperea straniului pe parcursul existenţei umane; este, fără nici o îndoială, aceeaşi privire pe care o îndreaptă către Jiří, ceea ce mărturiseşte prin două vorbe atunci cînd declară: "În calitate de scriitor, vedeam în el «Visătorul din gheto»" (p. 16). De fapt, amintirile sale n-au făcut puţin pentru a fixa o imagine pitorească a fratelui său, aceea a unui tînăr de familie bună care se întoarce din periplul său oriental "asimilat" în

răspăr, deghizat în imaginea stereotipă a evreului sărac, murdar şi cucernic din ţările primitive:

> "Stătea în faţa mea într-o manta roasă pînă la urzeală, tăiată ca un caftan, care ajungea pînă la pămînt. Avea o pălărie mare şi rotundă din velur negru, împinsă pe spate aşa încît să-i ascundă ceafa. Curbat, cu faţa şi bărbia acoperite de o barbă roşcată, lăsase să-i crească buclele rituale pînă la umeri: nu-i mai puteai vedea din faţă decît un mic petec de piele albă, nesănătoasă şi ochi care păreau cînd obosiţi, cînd febrili".

Personajul este cel al unei scene de gen, pe care literatura (toate tipurile laolaltă: relatări de călătorie, "foiletoane", povestiri şi romane) le-a multiplicat pentru a colora evocarea Galiţiei, una dintre regiunile Imperiului a căror distanţare şi farmec al numelor se bucură de un prestigiu puţin tulbure. Figura evreului zdrenţăros, împreună cu aceea, mai puţin mizeră, a ciobanului rutean, este unul dintre "caracterele" cele mai pitoreşti ale acestor străfunduri. Fapt remarcabil, forţa acestei apariţii se sprijină mai puţin pe evocarea unui exotism îndepărtat, cît pe înscrierea în cadrul "european" de la Praga; şi concluzia lui František: "Fratele meu n-a revenit de la Belz către casa noastră şi civilizaţie; el a adus Belz-ul cu sine" (p. 18). Insolitul este exact această grefă din altă parte, această includere a unei parcele alogene într-o realitate de aici, pe care o complică şi o destabilizează.

Mobilizat în 1914, Jiří refuză să încalce odihna sabatului, mai ales purtînd o puşcă sîmbătă; el compăru atunci în faţa curţii marţiale, care sfîrşi prin a-l elibera ca fiind bolnav mental. El se porni "prin prăfosul oraş maghiar Ratsfert (Újfehérté), din apropiere de Debrecen" (p. 58) pentru a regăsi comunitatea din Belz care se refugiase aici la începutul războiului. În 1918, toată lumea revine acasă, Jiří se întoarce la Praga unde, după cum scrie František, "aspectul său [redeveni] cu totul european, dacă pot spune aşa. [...] Nu mai purta în permanenţă o şapcă; acasă, purta boneta de velur a rabinilor şi-şi îndepărtase buclele rituale" (p. 23). O vreme profesor la liceul evreiesc din Praga, Jiří va încerca să-şi asume o viaţă de intelectual, mai ales interesîndu-se îndeaproape de psihanaliză, de această smerenie la care îl cîştigase viaţa galiţiană şi a cărei doctrină erudită continua să-i ia ochii. Bazată pe o încercare

de apropiere de tradiţia cabalistică cu freudismul, improbabilele consideraţii strînse în *Erotica cabalei* şi în cîteva articole încredinţate lui "Imago", revistă vieneză de psihanaliză, sînt un frumos exemplu al unei voinţe de conciliere. Autorul avea încredere că lumea evreiască erudită va fi destul de tolerantă pentru a nu o considera un sacrilegiu şi recunoştea aici chiar o prelungire a tradiţiei sale în ceea ce avea mai bun. Cînd te gîndeşti la lucrul acesta, figura este echivalentă, în domeniul scrisului, cu cea pe care František o recunoscuse *in vivo* în imaginea fratelui său peregrin, întors din călătorie: o combinaţie insolită.

Cînd, în 1935, Jiří îi încredinţează manuscrisul, František este uluit de *Nouă porţi*, culegere de istorii şi de legende despre nouă dintre cei mai mari maeştri ai hasidismului. Amintirile sale lasă loc credinţei că el a avut o percepţie foarte fină a caracterului lor literar:

> "Autorul combinase ingenuitatea subtilă, care stă la baza tuturor anecdotelor evreieşti, cu simplitatea rafinată care caracterizează talentul celor mai mari artişti evrei, ca Heine şi Chagall. Jiří împletise două fire pentru a-şi urzi relatarea. Primul era scepticismul surîzător al omului copt [...]. Celălalt [...] acela al auditoriului încrezător [...]. Istoriile erau spuse la modul viu, natural, personal" (p. 29).

Cu toate acestea, îşi termină textul introductiv notînd:

> "Realitatea mistică a hasidimilor [...] nu putea exista decît în îndepărtata Galiţie, izolată de lume şi de timp, în această sărăcie în care toţi erau egali, în această libertate în care nu erau supuşi decît voinţei lui Dumnezeu şi în această măreţie spirituală pe care înţelepciunea şi miracolele sfinţilor rabini o atrăgeau prin sate" (p. 35).

Această concluzie recuză în fond principiul mai înainte enunţat al insolitului şi revine la clivajul invers, şi mai bine cunoscut, potrivit căruia civilizaţia de aici, din Praga, se opune primitivismului poetic al orizontului galiţian. Este logica revenirii, spre folosul căreia putea găsi argument în cuminţirea fratelui său bizar, redevenit rezonabil (ce uşurare!): dar nu este aici o regresie, consimţirea de a îndepărta hasidismul, în contradicţie cu intenţiile înseşi ale celor *Nouă porţi*?

În depărtare: hotare şi patrie de adopţie

Pînă şi în singularitatea lor, sejurul lui Jiří la Belz şi iniţierea sa hasidică reflectă indubitabil ambiţii spirituale împărtăşite de foarte numeroşi indivizi sau grupuri ale epocii — "turnanta secolului al XX-lea" — şi ale regiunii — Europa Centrală —, situaţii gata de a se schematiza în stereotipuri şi de a se constitui în mituri. Dacă ataşamentul faţă de locuri este unul dintre resorturile mitului, bazîndu-se pe credinţa într-o legătură esenţială între identitatea (unui om, zeu, popor) şi locul în care s-a răspîndit, reprezentarea mentală a spaţiului central-european se sprijină pe articularea unei legături inalienabile cu pămîntul natal, ţara în sens îngust — sat, ţinut, regiune — şi acela, invers, al unui sentiment de comunitate fără frontiere. Fără îndoială favorizat de strălucitoarea sinteză, pe care a propus-o aici estetica barocă, între înrădăcinarea locală şi dimensiunea universală, patriotismul local, aşa cum s-a elaborat aici începînd cu secolul al XVII-lea, îndeamnă la inventarea unei anumite supleţi mentale care-i permite omului să se creadă în acelaşi timp provenind de pe Pămînt ca globalitate şi ataşat unui pămînt particular, unul din tronsoanele sale infime. Mitul persistent al *Heim* (*domovina, ojczyzna, ház*a), pe care patriotismul local l-a făcut să înflorească în toate poeziile central-europene, enunţă necesitatea unei duble inscripţii: nu numai a eului în incinta — reflexivă, regresivă — a intimităţii, ci şi a acestuia — transcendent, extensiv — într-un spaţiu transversal. Dacă-ţi repugnă să traduci, după cum te incită dicţionarele s-o faci, termenul de *Heim* şi echivalenţii săi central-europeni prin *ţară natală*, aceasta se întîmplă tocmai din cauză că filiaţia biologică este aici cu mult mai puţin importantă decît apartenenţa existenţială, raportul organic şi structural pe care omul îl urzeşte cu dînsul, în negoţul cu locul şi istoricitatea particulară a vieţii sale, concreteţea lui *Heim* bine înţeleasă, adică bine trăită, protejîndu-l teoretic de orice esenţialism.

Omul recunoscător

În cazul Galiţiei, mitul patriei personale îl intersectează şi pe acela al hotarelor, şi credinţa instinctivă într-un fel de legătură între îndepărtarea lor, rămînerea lor în urmă, care-i este deseori asociată, şi superioritatea lor morală. Legate de semnul geografic al alterităţii care este frontiera, zonele de margine sînt dotate cu un puternic impact estetic, iar imaginile care-i sînt asociate sînt nenumărate, mai ales în Europa Centrală, unde ele suscită un vast arsenal de imagini colective. Polonia şi Ungaria (şi, prin aceasta din urmă, prin drept imperial, şi tardiv, Austria) sînt cele care se află în centrul atenţiei în primul rînd, ţări marcate în experienţa lor istorico-politică de către posesia, apoi pierderea unor teritorii aflate la periferia lor: ele şi-au depus aici o parte din ele însele, a căror nostalgie le împinge să se gîndească cîteodată că aceasta era cea mai bună (Krzysztof Lipiński vorbeşte de Galiţia ca de "Atlantida habsburgică"). Lansată pe această pistă, memoria colectivă face uz de orice discurs pentru a descrie diferitele grade ale pasiunii, de la gelozie la renunţare, cu care le investeşte — căci le este permisă vreo altă posesiune? — şi care transformă în schimb obiectul său într-o realitate pronunţat subiectivă.

Ca să spunem adevărul, din toate ţările central europene, Boemia a fost probabil cea mai puţin productivă, din punct de vedere istoric, în termeni ai miturilor hotarelor, din motive socio-politice evidente; totuşi, pe vremea lui Langer, anexarea "Ruteniei subcarpatice la teritoriul primei Cehoslovacii a apropiat în mod provizoriu hotarele galiţiene de preocupările societăţii pragheze şi unii romancieri, ca autorul "proletar" Ivan Olbracht cu *Goletul din vale* (tabloul unei comunităţi evreieşti din Carpaţi), nu se feresc să exploateze pitorescul în romane bine închegate şi cu un puternic conţinut didactic. Dar acest interes păstrează în cultura cehă un caracter relativ excepţional, de vreme ce nu poate fi citit, în aceeaşi clipă, fără fundalul discursurilor atît de pregnante dezvoltate pe aceleaşi teme în ţările învecinate.

Una dintre consecinţele caracterului existenţial ataşat ţării este naşterea paradoxalului său avatar care este patria adoptivă, pămînt îndepărtat recunoscut ca depozitar al identităţii — în aceeaşi calitate ca şi *Heim* şi uneori chiar mai mult. Şi trebuie înţeleasă în locul cel mai intim pe care-l ocupă — această naştere, această geneză — în inima

individului. Imaginile acestei regiuni îndepărtate încercuiesc treptat, în cadrul său, un loc de unde se vede că ea nu este apreciată din cauza îndepărtării sale sau a trăsăturilor exterioare (exotismul sau, dimpotrivă, unele similitudini ale civilizaţiei sale cu aceea a ţării de origine). Nu, omul în cauză înţelege alteritatea aceasta ca pe o proiecţie — pe întinderea lumii geografice — a propriei sale singularităţi, el o recunoaşte aici, devenind, în cele două sensuri ale cuvîntului, un *om recunoscător*.

Imagini distruse cu bună ştiinţă

Nu de Galiţia este ataşat Langer, ci de *shtetl*, tîrgul evreiesc. Dar opera pe care o produce peste vreo douăzeci de ani se distinge printr-o scriitură ale cărei procedee lasă să se întrevadă o fină concepţie a patriei de adopţie, zdrobind unele imagini gata făcute. Cartea desparte cu grijă textul unei introduceri esenţial informative, în care, justificîndu-şi raportarea la Belz, autorul oferă despre tîrgul evreiesc o imagine conformă tradiţiei, evocată mai sus, a reprezentării "realiste" a hotarelor. Cît priveşte textul, acesta se identifică cu unele genuri (pe de o parte tratate talmudice şi relatări alegorice, pe de altă parte tradiţia vieţilor sfinţilor): cele *Nouă porţi* se prezintă aproape ca un tratat de iniţiere alcătuit din cicluri de anecdote hagiografice, fiecare poartă (capitol) evocînd figura unui sfînt al hasidismului, prin intermediul unor episoade povestite aparent fără ordine, dar schiţînd în realitate o cale iniţiatică. Episoadele edificatoare fac să se nască în cititor respectul şi dorinţa de imitaţie şi, cel puţin *in spe*, progres; mai mult, fiecare "intrare" tratează de asemenea, la modul aluziv, o problemă doctrinală evocată prin mici tuşe (problema răului în poarta a V-a, a compasiunii în a VI-a etc.) şi începînd cu poarta a IV-a, prin extrasele din operele sau din meditaţiile sfîntului evocat, adunate la sfîrşit de capitol. Aparenta dezordine acoperă deci o cale clar deliberată, care trebuie să fie aceea a perfecţionării, dar Langer subînţelege, chiar prin placiditatea cu care lasă să avanseze tîrîş-grăpiş povestirea, că nimeni nu este păcălit de acest camuflaj şi că toţi, alocutor şi destinatar, îl apreciază dimpotrivă împreună, în dispreţul comun pentru un didacticism pe care s-au învăţat să-l depăşească şi pe care îl regăsesc în această falsă neglijenţă.

La fel, fără îndoială că din discretă reverenţă faţă de aceste modele ilustre (pe care ar trebui să le identificăm mai dinainte) Langer îşi manifestă şi dorinţa de a se distanţa. Căci gravitatea acestor genuri este considerabil micşorată printr-un registru de expresie familiar, un ritm spontan, pe scurt, prin stilul acela pe care František, am văzut-o, l-a caracterizat pe bună dreptate ca fiind al candorii calculate şi l-a identificat ca pe un împrumut din tradiţia anecdotei evreieşti. Exact această ingenuitate cultivată cu o ironie binevoitoare este intim legată de o încăpăţînare de a se lăsa pradă reţetelor unui anumit gen. Astfel, naratorul nu se reţine de a ironiza frivolităţile creaţiei romaneşti, încheind, de exemplu, povestirea unei anecdote:

> "Am auzit recent că unii dintre scriitorii aceştia moderni (Olbracht, de exemplu?), cu care noi, hasidimii, refuzăm să avem de-a face, au pus mîna pe această istorioară pentru a extrage romane" (VI, p. 206).

Tsadikkim-ii lui Langer nu se dau oare în lături, nici ei, să propovăduiască, preferînd să-şi împărtăştie lumina în mod indirect, prin parabole şi prin exemplul unui comportament pios sau al unui miracol?

Geografie flotantă

În propria-i introducere la *Nouă Porţi*, Jiří Langer îşi istoriseşte ajungerea la Belz, unul din acele "orăşele din Galiţia Orientală [... pe care] mizeria şi murdăria le caracterizează din exterior" (p. 41), prima sa iniţiere, duritatea probei fizice, care-l duce la renunţarea pentru prima dată la experienţă ("Nu mai pot. Această viaţă izolată de restul lumii este intolerabilă. Găsesc respingător puritanismul acesta, ignoranţa, starea de înapoiere, murdăria. Îmi iau tălpăşiţa. Mă întorc la părinţii mei, la Praga", p. 49), apoi apariţia în plină noapte, în bucătăria apartamentului părintesc, a sfîntului rabin de la Belz în persoană, şi în consecinţă al doilea sejur la *hasidim*, care îl pregăteşte să devină, încet şi cu umilinţă, unul de-al lor. Dintr-o aventură în alta, el trece deci de la pelerinaj la sejur, de la logica deplasării provizorii la aceea a adoptării unei patrii substitutive, care semnifică aclimatizarea şi fuziunea într-un

mediu treptat incorporat identităţii. Particularitatea patriei de adopţie a lui Langer este că valoarea sa rezidă în întregime în spiritualitatea sa:

> "Dar, într-adevăr, de ce sîntem aici? De ce să nu-l venerăm pe Dumnezeu acasă la noi? [...] Noi vrem să gustăm maiestatea gloriei divine pe care personalitatea Sfîntului o răspîndeşte în jurul său" (p. 55).

Evocarea lumii hasidice pune în încurcătură reprezentarea convenţională a hotarelor. Protocolul literar reflectă această concepţie spaţială particulară. Scrisă în cehă, cartea se bazează totuşi pe o configuraţie a spaţiului propriu lumii evreieşti, în care ţările cehe nu au decît o valoare relativă: a fost, după cum anunţă inscripţia, "scrisă cu ajutorul lui Dumnezeu, în oraşul Praga, situat între două castele, la confluenţa apelor Vltava şi Botitch, în ţara cu numele Boemia" (p. 37): numele unui fluviu, Moldova, este în cehă, altul, Elba, în idiş. Stranietatea raportului cu experienţa de la Belz şi cartea pe care-a născut-o se bazează pe faptul că, pornind de la acest *shtetl*, ceea ce vrea să prezinte Langer este un întreg "regat hasidic", un regat a cărui particularitate majoră constă în geografia sa rătăcitoare, în care lectorul este instruit încă din introducere, de exemplu atunci cînd autorul povesteşte că în mijlocul tulburărilor de după Primul Război Mondial, "Praga este invadată de evreii din Est, care şi-au deschis propriile sinagogi şi şcoli şi declară: Praga face parte, o bucată de timp, din regatul hasidic" (p. 58). Principiul insolitului evocat mai sus — includerea unui motiv îndepărtat în imaginea realităţii de aici — este de înţeles în sensul unui proiect care vizează să suscite prin intermediul istoriei sfinţilor rabini un spaţiu cu geometrie variabilă, în care raporturile se află inversate, hotarele galiţiene devenind centrale şi ţările din Vest (Germania desigur, dar şi Boemia, ca şi, parţial, Ungaria) periferice. Referinţa geografică nu mai este o bornă, ci intensitatea unei "unde mistice a *hasidim*-ilor, care nu trece nici o clipă frontierele ţărilor slave din Europa de Est în direcţia Vestului" (VI, p. 192).

Pentru a sugera acest spaţiu atît de aparte, Langer accentuează elementele inerente povestirilor tradiţionale: viaţa *hasidim*-ilor este ritmată de pelerinaje, vizitele neîncetate la sfinţii din oraşele îndepărtate; un

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI
ISTORIE

episod important în viaţa unui sfînt este hotărîrea locului în care va deveni rabin:

> "Posturile de rabin [de la Frankfurt pe Main şi din oraşul nostru Mikulov, centrul Moraviei evreieşti] erau vacante şi cei doi fraţi Horowitz, Pinchas şi Schmelke, discută astfel lungă vreme despre cine unde ar trebui să meargă, pentru că fiecare avea o părere mult mai bună despre celălalt decît despre sine. În cele din urmă hotărîră să se ducă la maestrul lor, sfîntul Rebe reb Ber de Mezeritz şi să facă ceea ce le va spune acesta" (VI, p. 192).

Este cu totul pasionant să-l vezi pe Langer reintegrînd astfel în mod treptat în această geografie flotantă, a cărei "metodă" a fost învăţată la Belz, spaţiul propriei ţări, anticipînd la cititorul ceh căruia i se adresează o mişcare de surpriză. Atunci cînd va fi avansat suficient în carte, acesta va avea într-adevăr dreptul, la pagina întîi din Poarta a VI-a, la o mică recapitulare, pe care ar trebui s-o putem cita în întregime:

> "Sînt atîtea locuri în Boemia şi Moravia care au fost sanctificate de paşii sfinţilor şi gînditorilor [...]. Şi totuşi, astăzi, singura mărturie de pe pămîntul acesta a vechii glorii a acestor oameni eminenţi există sub forma cîtorva linii, a unui scurt citat într-o carte de istorie. Doar o piatră din granit roasă de timp din vreun cimitir de ţară abandonat atestă dispăruta lor existenţă. Dar unii dintre oamenii aceştia [...] sînt încă foarte vii în amintiri. Li se poate auzi încă sunetul vorbelor, poate nu în ţara noastră, dar undeva în est, departe de frontierele Coroanei cehe. Memoria sfinţilor, întreţinută de coreligionarii aceştia îndepărtaţi, alungă deci uitarea de aici, iar numele unor oraşe cehe şi morave [...] sînt cunoscute de copiii evrei din Europa de Est pentru influenţa pe care au exercitat-o aici eminenţi rabini ai secolelor trecute" (p. 191).

Şiretenia memoriei este că oamenii de la hotare salvează de la pieire conştiinţa sfinţeniei acestor locuri apropiate, iar ei ajung la aceasta pentru că nu cunosc îndepărtarea geografică; într-adevăr, locul nu există pentru ei, *hasidim*-ii, decît pentru că a fost călcat *de paşii sfinţilor şi gînditorilor*, amintirea acestor rabini asigurînd în schimb perenitatea

locurilor pe care le traversează. Ce rămîne stabil în această geografie în care frontierele statale nu există, în care nu există regiuni şi oraşe decît ca locuri de origine ale cutărui sau cutărui sfînt (Rebe reb Schmelke de Mikulov, Rebe reb Pinchas de Frankfurt etc.) şi unde, de o anumită manieră, noţiunea însăşi a acestui loc nu există ca atare, dependentă cum este, în întregime, de puritatea acestui sfînt, asociat cum este deci mişcării consubstanţiale a vieţii hasidice, această fluiditate superioară ilustrîndu-se mai ales în ubicuitatea spiritului ("chiar în momentul în care sfîntul Rebe reb Melech se aşezase [...] cu sfîntul Reb Mendele la Lizensk", el asistă la Viena la întrevederea împăratului cu miniştrii săi — V, p. 174) şi în reincarnare ("Sfîntul Diwre Chayim de la Zans, discipolul lui Voyant [celebrul tsaddik din Lublin], era încarnarea poetului ebraic Avigdor Karo, ale cărui oase odihnesc în vechiul cimitir evreiesc din Praga"). Această relativitate a locului, această diluare conceptuală, afectează însăşi informaţia oferită cititorului, care se chinuieşte să-şi facă o idee "cartografică" a regatului hasidic, pentru că Langer, intenţionat, nu indică decît incidental concordanţele toponimice ("oraşul nostru Mikulov *alias* Nikolsburg", p. 192), preţioase totuşi pentru a situa localităţile pe care le evocă, ca şi prin aversiune pentru războiul numelor, la care se dedau întotdeauna naţionalismele şi mai general pentru "obiectivitatea" derizorie a geografiei pozitive.

Concilierea

S-ar putea face o analiză analoagă a dispozitivului lingvistic, pe care joacă textul lui Langer, cu ceea ce reflectă el din problema apartenenţei — o chestiune esenţială a ţărilor cehe, o chestiune care traversează o criză acută în anii '930. Este adevărat că el îşi redactează cele *Nouă Porţi* în cehă, şi nu în idiş. Cum trebuie să înţelegem intenţia explicit pedagogică? Activităţile literare ale lui Langer din anii interbelici sînt marcate de o puternică poliglosie: pe lîngă scrierile în germană şi cehă deja citate, se cuvine să amintim publicarea unei antologii de traduceri în cehă ale poeziei ebraice din secolul al XI-lea pînă în cel de-al XVI-lea şi o culegere de poeme în ebraică; este o poliglosie cultivată cu grija unei dorinţe de calmare, de înţelegere între comunităţi,

în spiritul mişcării "ceho-evreieşti", a cărei "asociaţie academică", la editura căreia Langer şi-a publicat textele cehe de informare, poartă numele lui Siegried Kapper, simbol al idealului unui dialog între comunităţi (autor germanofon, ca majoritatea coreligionarilor săi, Kapper s-a făcut remarcat în 1848 prin publicarea unei culegeri de poeme în cehă, ceea ce i-a adus de altfel trăsnetele campionului naţionalismului ceh, Karel Havlíček Borovsky). Desigur că Langer nu posedă monopolul îndoielii identitare — este, ca să spunem aşa, categoria spirituală cea mai bine împărţită a lumii cehe —, dar unele trăsături personale i-au accentuat probabil rolul. Unul dintre comentatorii *Eroticii cabalei* subliniază atenţia acordată de Langer, probabil ca urmare a lecturii lui *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft* de Hans Blüher (Iena, 1919-1920), homosexualităţii, nu numai în producerea de imagini sexuale, ci şi în sociabilitatea unor cabalişti. Cum să rezişti tentaţiei de a o apropia de experienţa de la Belz, scufundarea în lumea exclusiv masculină a *yeshiva* şi de a interpreta ezitarea lui Jiří pe pragul acestei lumi, căreia i se abandonează pentru a sfîrşi, de a înţelege ucenicia lui hasidică şi alegerea patriei adoptive ca proiecţie a crizei unei adolescenţe întîrziate în procesul de identificare sexuală? Dar şi aici Langer pare să dejoace schema prea simplă a călătoriei ca fugă eliberatoare şi a scriiturii ca prelungire metaforică a acesteia. Dacă trebuie să vedem o marcă a erotismului colectiv latent al *yeshiva* în opera scriitorului Langer, aceasta se manifestă în aspiraţia către această sferă de comunicare — în sensul strict al contactului obişnuit — la care duce frecventarea grupului. Căutarea păcii, căreia Langer îi supune propriul dispozitiv lingvistic, prelungeşte un raport cu pedagogia experimentată ca transmitere a cunoaşterii, ca o distilare a vieţii spiritului conducînd la o mare bucurie.

În sfîrşit, la fel stau lucrurile şi cu concepţia despre istorie, propusă implicit de Langer. Nu este suficient să spui ceea ce este evident, că redactarea celor *Nouă Porţi* ţine, ca în Rusia operele lui Ansky, de o dorinţă de apărare şi de ilustrare a unei lumi foarte direct ameninţată, şi care are între alte scopuri pe acela de a face accesibil cehofonilor un soi de florilegiu al povestirii hasidice, echivalentul, în domeniul ficţiunii, al funcţiunii ocupate în domeniul doctrinal de traducerea Talmudului. Sfîrşitul introducerii este ocupat de cîteva pagini cu precizări ale locului hasidismului în istoria ideilor şi a religiilor, iar aceasta este

precedată de următorul avertisment maliţios: "Ultima parte a acestui capitol nu este destinată cititorului profan. Am scris-o mai ales pentru acei domni filozofi şi critici foarte respectabili ale căror remarci nepoliticoase le anticipez" (p. 62). Figura conjuraţiei anticipate, aici invocată în mod incidental şi destinată să dezamorseze intenţiile rele ale unei lumi academice din cauza căreia Langer mai degrabă a avut de suferit, presupune o concepţie dacă nu contradictorie, cel puţin compozită a categoriilor temporale, în care trecutul este întrebuinţat pentru a încerca un exorcism în avans al unei crime anunţate. Este figura concilierii, concepută ca ispăşire anticipată. Este vorba de un trecut colectiv (memoria lungă a *hasidim*-ilor, care urcă pînă în timpurile auguste ale fondatorilor) şi personal (şederile la Belz, dar şi peregrinările rabinului exilat în timpul războiului), a căror evocare, pentru a rămîne foarte aluzivi în problema persecuţiilor, găseşte aici măcar unul dintre punctele de sprijin. Aşa după cum aminteşte Langer în ultimul paragraf al prefeţei sale (locul nu este, cu siguranţă, ales la întîmplare), "legenda hasidică nu este lipsită de umori sumbre. Dar, în ansamblu, se poate spune că mistica [sa] este luminoasă şi plină de veselie" (p. 67). Deci, din respect pentru virtuţile lumii hasidice există "credinţa nelimitată, bucuria inspirată de Lumea Cealaltă, umilinţa, speranţa şi dragostea" (p. 65); Langer îşi interzice să evoce direct ceea ce le ameninţă, proiectul de a redacta această lucrare şi de a o publica *in extremis* ţinea de altfel de o conştiinţă puternică a necesităţii unei salvări înaintea nopţii. Cartea se înscrie deci şi ca vorba paradoxală a unei nostalgii premonitorii. O astfel de răsturnare a conceptelor dovedeşte puterea impactului mental al hotarelor, capabile să tulbure nu numai reprezentările geografiei şi limbii, ci şi să amestece viziunea liniară a timpului. Virtutea acestei *nostalgii secrete* este aceea pe care autorul, şi noi pe urma sa, *nu şi-o poate întotdeauna explica în ziua de azi.*

Xavier Galmiche

Sfînta Coroană, simbol al permanenţei statale a Ungariei

În cadrul Europei Centrale şi Orientale, Ungaria este singura ţară care poate revendica un stat milenar. Cu armoariile ungare, vechi de opt sute de ani, Sfînta Coroană este cea care reprezintă simbolul cel mai important.

În pofida unei vii controverse între experţi, care dezbat pentru a şti dacă coroana sub forma ei actuală a putut atinge capul Sfîntului Ştefan (exact sub forma sa, *fără* cele cîteva plăci emailate, repere importante pentru datarea sa), convingerea legăturii dintre coroana regală şi persoana Sfîntului Ştefan s-a stabilit încă din Evul Mediu, iar această convingere s-a menţinut cu fermitate de-a lungul secolelor.

Cum a devenit această parură, la origini atribut regal, simbolul regatului creştin maghiar? Coroana este deja menţionată în exortaţiile pe care Sfîntul Ştefan i le adresează fiului său, prinţul Imre Emerich, privitor la sarcinile monarhului şi guvernarea ţării. Ea apare în acest text, ca şi în alte surse din această epocă, ca simbol al regatului, şi nu se detaşează încă de persoana regelui în funcţiune. Potrivit spiritului epocii, regele primeşte puterea direct de la Dumnezeu, o dată cu încoronarea. Iată de ce cartele, începînd cu anul 1197, menţionează coroana ca proprietatea regelui şi vorbesc de onoare, de glorie, sau de prejudiciu şi de lezare a coroanei regale, după cum evenimentele sînt favorabile sau defavorabile regelui. Foarte devreme, din secolul al XII-lea, putem nota că doar regii încoronaţi cu coroana Sfîntului Ştefan sînt legitimi pe tronul Ungariei.

Cu toate acestea, ideea de a despărţi "dreptul coroanei" de persoana regelui îşi face aşijderea drum destul de devreme. În 1225, papa Honoriu III face remarca la adresa regelui nostru Andras II că are datoria de a salvgarda fără răgaz drepturile ţării sale şi "onoarea coroanei". Papa introduce astfel în reflecţia politică maghiară ideea potrivit căreia anumite bunuri depind de ţară şi de coroană, nu de persoana regelui. După treisprezece ani, în scrisoarea de privilegiu acordată oraşului Nagyszombat (astăzi Trnava în Slovacia), regele Bela IV dispune că oraşul şi locuitorii săi aparţin în mod special coroanei regale, pentru a evita riscul ca oraşul să cadă în stăpînirea altcuiva, prin donaţie sau altfel.

Desigur, separarea coroana de persoana regelui în funcţiune nu s-ar fi putut face fără evoluţia gradată a noţiunii de stat. În gîndirea politică a Evului Mediu timpuriu, puterea regală se confundă în întregime cu puterea de stat, dar în realitate, începînd cu secolul al XI-lea, puterea regală este limitată de consiliul alcătuit din cei mai mari demnitari ecleziastici şi din baronii regatului. Mai mult, începînd cu secolul al XIII-lea, seniorii de pe proprietăţile mici, organizaţi într-un corp, apar şi ei pe scena politică.

În anii '70 ai secolului al XIV-lea, îl vedem pe cancelar folosind faţa marelui sigiliu regal (sigiliul dublu) ca exprimare a voinţei marilor seniori, ceea ce înseamnă că dispare caracterul regal de pe una din cele două feţe ale sigiliului. În 1380, în testamentul său, regina mamă Elisabeta (văduva lui Carol Robert) face menţiune de armoariile Ungariei, care figurau pe un relicvar lăsat fiului său. Semn că în timpul acelor ani, noţiunea de stat maghiar era în curs de formare. În 1381, coroana figurează din nou într-un izvor important. Prin tratatul de pace de la Torino, Republica Veneţia renunţă la Dalmaţia, care aparţine juridic "regatului Ungariei şi coroanei ungare", iar ambasadorii regelui maghiar ratifică această renunţare nu numai în numele regelui Ludovic cel Mare, ci şi în numele "succesorilor săi la monarhie şi la coroană". De altfel, Republica Veneţia se angajează să plătească în fiecare an 7.000 ducaţi de aur "majestăţii sale regelui, succesorilor săi în monarhie şi la coroană, coroanei chiar reprezentînd regatul, şi celor care reprezintă coroana". Este extrem de semnificativ că autorul tratatului de pace de la Torino încearcă să separe noţiunea de stat maghiar de persoana regelui în funcţie. Puţin după aceea, coroana urma să joace un rol încă şi mai important în formarea conceptului de stat maghiar. În 1386, cînd fiica regelui Ludovic cel Mare, regina Maria, cade prizonieră a partidului rebel Horvathy, consiliul regal care guvernează ţara fără rege face să se graveze un sigiliu cu inscripţia "Sigiliul Locuitorilor Ungariei" (în limba latină), iar în colţul armoariilor face să figureze o coroană deschisă.

Pentru baroni şi înalţii demnitari ecleziastici ai ţării, probabil că devine clar în epoca aceasta că coroana nu este doar atributul regelui care domneşte, ci şi semnul statului maghiar simbolizat în acelaşi timp de rege şi de marii seniori care împart puterea cu acesta. În 1401, baronii, nemulţumiţi de regele Sigismund, îl fac prizonier şi încep să

guverneze ei înşişi, "pe baza autorizaţiei jurisdicţiei Sfintei Coroane". Dar nu numai aici regăsim noi Sfînta Coroană în locul coroanei aşa cum o înţelegeam înainte. Luînd puterea, marii demnitari ecleziaşti şi baronii pun de asemenea să se graveze un sigiliu pentru durata interregnului, cu inscripţia, în limba latină: "Sigiliul Sfintei Coroane a Ungariei", iar cancelarul regal în funcţiune pînă atunci ia titlul de "Cancelar al Sfintei Coroane a Ungariei".

În prima parte a secolului al XV-lea, fiind vorba de puterea de stat, persoana suveranului în funcţie tinde din ce în ce mai mult să se ascundă în spatele coroanei ţării: ceea ce indică partea formală a cartelor. În procedurile de jurisdicţie, martorii jură pe credinţa lor în Dumnezeu şi pe fidelitatea "faţă de rege şi de Sfînta Coroană", iar locuitorii ţării încep să fie consideraţi ca "supuşi ai Sfintei Coroane a Ungariei". O pierdere teritorială este considerată ca o alienare a Sfintei Coroane. În revanşă, în cazul unor teritorii recuperate, este vorba de o "revenire la Sfînta Coroană". În sfîrşit, începînd cu secolul al XV-lea, provinciile alipite Ungariei încep să fie numite "ţări ale Sfintei Coroane". Culme a acestei evoluţii, începută în secolul al XIII-lea, o dată cu secolul al XV-lea veniturile regale sînt chiar numite deseori "venituri ale Coroanei". Tezaurul regal devine tezaur al Sfintei Coroane, iar bunurile defuncţilor fără moştenitori şi ale persoanelor judecate pentru înaltă trădare revin tot Sfintei Coroane, aceasta devenind şi prin aceasta sursă de donaţii de proprietăţi.

Regii Ungariei nu ajung donatori de pămînturi ale Ungariei decît după ce au fost sfinţiţi cu Sfînta Coroană. Vladislav I îşi sacrifică viaţa pentru Ungaria în timpul bătăliei de la Varna (1444). Cu toate acestea, pentru că a fost încoronat în lipsa Sfintei Coroane (el a fost sfinţit cu coroana împrumutată de la relicvariul craniului Sfîntului Ştefan), legislaţia ulterioară nu recunoaşte validitatea donaţiilor sale. La fel, donaţiile regelui Mathias I, efectuate înaintea încoronării din primăvara anului 1464, îşi obţin validitatea de-abia după ce le confirmă ca suveran încoronat cu Sfînta Coroană, sau după confirmarea ulterioară a donaţiei printr-un rege încoronat în aceeaşi manieră.

La mijlocul secolului al XV-lea, prin intermediul reprezentării lor politice în instanţele naţionale, mica nobilime, apoi oraşele libere regale, ajung şi ele la rangul de "membri ai Sfintei Coroane". Să notăm că cea mai numeroasă clasă, aceea a şerbilor, nu ajunge la dreptul de

vot decît foarte tîrziu, graţie suprimării şerbiei, în 1848. Din această cauză, foştii şerbi, potrivit opiniei partizanilor teoriei Sfintei Coroane, nu devin membri ai Sfintei Coroane decît ajungînd la dreptul de vot.

Coroana deschisă care figurează pe colţul scutului sigiliului datînd din 1386 este înlocuită din ce în ce mai des, în secolul al XV-lea, printr-o coroană închisă — aceasta mai ales pe sigiliile regelui Mathias I —, iar aceasta seamănă din ce în ce mai mult cu coroana transferată recent în clădirea Parlamentului. Dar copia exactă a Sfintei Coroane nu este găsită decît începînd cu domnia lui Mathias II (1608-1619) şi încă nu pe toate reprezentările. Explicaţia poate fi că această coroană, atribuită Sfîntului Ştefan şi venerată ca o relicvă, era supravegheată îndeaproape, împiedicîndu-i pe gravori, orfevrieri şi pictori să se apropie de ea pentru a o studia. Spunînd aceasta, este practic sigur că coroana sub forma ei actuală este chiar aceea pe care strămoşii noştri o consideră de şapte sute de ani ca Sfînta Coroană a Ungariei.

Astfel, nu numai tradiţia care leagă coroana de persoana Sfîntului Ştefan este aceea care o face atît de preţioasă în ochii noştri, ci şi faptul că Sfînta Coroană reprezintă existenţa noastră statală de-a lungul secolelor. De la eliberarea servilor, oricare cetăţean maghiar este "membru al Sfintei Coroane". Astfel Ungaria, care şi-a ales în 1946 ca formă de stat republica, regăseşte democraţia completă la care parvine, după o cale lungă, teoria Sfintei Coroane.

Ivan Berténgi

MESIANISMUL ROMANTIC

Două semnificaţii ale termenului "mesianism"

În istoriografia poloneză, noţiunea de "mesianism romantic naţional" este folosită în două accepţii: una largă şi una restrînsă. În prima accepţiune, această noţiune înglobează principalele ideologii naţionale ale epocii romantismului — ideologii care foloseau concepţia unei

misiuni naţionale, care atribuiau polonezilor o misiune deosebit de importantă, imanentă, şi care legitima dreptul inalienabil al Poloniei la independenţă. În a doua accepţiune, mesianismul se referă doar la concepţia filozofică şi religioasă cu structură *milenaristă*, care le atribuie polonezilor o misiune exclusivă, *soteriologică*, definită prin analogie cu misiunea lui Hristos, constînd într-o *nouă* salvare a umanităţii. Este vorba, de această dată, de o mîntuire neindividuală şi transcendentală, dar colectivă şi terestră, care extinde principiile creştine la relaţiile sociopolitice, deschizînd astfel calea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt.

În prima accepţiune, mesianiştii erau formaţi din toţi ideologii care demonstrau că Polonia este însărcinată cu o mare misiune istorică încă neîncheiată şi care nu face decît să înceapă cu adevărat. Abordările au fost diverse. Kazimierz Brodziński, în vestitul său discurs *Despre naţionalitatea poloneză*, pronunţat în timpul insurecţiei din Varşovia, la 3 mai 1831 (dată aniversară a celebrei Constituţii din 3 mai 1791), evoca ideea poloneză tradiţională a "meterezului european", demonstrînd că polonezii "au sărit întotdeauna în ajutorul ingraţilor", înţelegînd că naţiunea face parte din umanitate şi trebuie să graviteze în jurul ei ca planetele în jurul Soarelui. După eşecul insurecţiei din noiembrie, reprezentanţii aripii radicale a emigraţiei, în actul de fundare al Societăţii Democratice Poloneze, în 1832, formulau ideea misiunii Poloniei într-un spirit occidentalizant: "Să ducem la hotarele orientale o educaţie veritabilă şi înţelegerea drepturilor omului". După mai mulţi ani, aceiaşi democraţi radicali, sub influenţa criticii socialiste a unei civilizaţii burgheze egoiste, ajunseră să declare că misiunea Poloniei constă în resuscitarea vechii autogestiuni comune slave şi în obţinerea, astfel, a unei mai bune sinteze a "individualismului" cu "socialismul" (Wiktor Heltman). Socialiştii utopici ai "Comunei poporului polonez", creată în Anglia în 1834, de Stanisław Worcell, mergeau şi mai departe în această direcţie. Ei declarau într-adevăr că misiunea "noii Polonii" constă într-o luptă intransigentă împotriva întregii "lumi vechi". Se obişnuia să i se atribuie Poloniei o misiune morală şi politică în fruntea slavilor. Această idee era propagată mai ales de către partidul monarhic-constituţional, regrupat în jurul prinţului Adam Czartoryski, proclamat "rege *de facto*". În anii '840, ideea filozofică a misiunii Poloniei cîştigă o mare influenţă: misiune de a depăşi contemplativismul

hegelian, de a crea o "filozofie a acţiunii", aliind "filozofismul" german şi "socialitatea" franceză, şi să inaugureze o nouă eră, slavă, în istoria gîndirii. Aceste idei au fost prezentate în anii '830 în lucrările germanofone ale lui August Cieszkowski (1814-1894) şi Bronisław Trentowski (1808-1869) şi cunoscură variante în scrierile lui Karol Libelt (1807-1875), Henryk Kamieński (1813-1865) şi Edward Dembowski (1822-1846). Cieszkowski şi Trentowski profesau un program liberal, Libelt, Kamieński şi Dembowski reprezentau stînga revoluţionară legată de Societatea democratică. Dembowski, conducător al insurecţiei de la Cracovia, în 1846, a fost chiar un comunist utopic.

Toţi aceşti ideologi aveau în comun o aceeaşi înţelegere a naţiunii ca individualizare a umanităţii, atribuind diferitelor naţiuni sarcini diferite în cadrul progresului universal şi, în grade diferite, conştiinţa caracterului acut al epocii lor, aşteptarea şi prevederea unei mari metamorfoze şi renaşteri a lumii. Cu toate acestea, intensitatea acestor convingeri era variabilă, în funcţie de apropierea lor de definiţia restrînsă a mesianismului: mesianismul drept concepţie soteriologică şi escatologică, incluzînd noţiunea unei misiuni *excepţionale*, sacră şi salvatoare, atribuindu-i astfel purtătorului acestei misiuni caracteristicile unui Mesia colectiv.

Este caracteristica mesianismului religios şi naţional al marilor poeţi profetici ai epocii romantismului: Adam Mickiewicz (1798-1855), Julius Słowacki (1809-1849) şi Zygmunt Krasiński (1812-1859). El constituia expresia cea mai concentrată a "atmosferei mesianice" care marca viaţa intelectuală a Marii Emigraţii. În acest sens, este vorba de un curent reprezentativ al gîndirii poloneze între eşecul insurecţiei din noiembrie şi Primăvara popoarelor — perioadă a celei mai mari popularităţi a problemei poloneze în cercurile progresiste ale Europei şi a celei mai mari încrederi a polonezilor în caracterul indispensabil al Poloniei pentru lume şi frăţia europeană a popoarelor.

Adam Mickiewicz: de la mesianismul naţional la mesianismul religios franco-slav

A treia parte a dramei lirice a lui Mickiewicz *Strămoşii* (1832) constituie un document excepţional al profetismului mesianic — al speranţei de a vedea apărînd un mare "Om providenţial", care să aducă salvarea naţiunii suferinde. Mickiewicz publică la scurt timp după aceea, la Paris, *Cărţile Naţiunii şi Pelerinilor polonezi*, prezentare completă a istoriosofiei mesianice, scriere în proză biblică şi dezvoltînd analogia dintre Hristos şi Polonia.

Temele conservatoare — ca idealizarea Evului Mediu european şi a tradiţiei nobiliare poloneze, o critică a raţionalismului în gîndire şi viaţa socială — se alătură în *Cărţile* la aşteptarea hiliastă a unei "noi epoci", care trebuia să apară după revoluţie şi "războiul universal pentru libertatea popoarelor". Istoriografia care justifica această speranţă mesianică înlocuia concepţia liniară a progresului cu viziunea unei succesiuni de procese de coborîşuri şi de ascensiuni bruşte. După o primă perioadă de libertate şi de monoteism, a urmat o perioadă de ingresiune pînă la naşterea lui Hristos, care ridică umanitatea din străfundurile decăderii; cu toate acestea creştinismul a înglobat doar "viaţa domestică" şi n-a reuşit să se extindă la sfera politică, de unde un nou proces de regresie, care culmină în momentul dezmembrărilor Poloniei şi zdrobirii insurecţiei din noiembrie. Iată de ce Polonia — naţiune care, ca şi Hristos, fusese crucificată pentru păcatele altora — îndeplineşte în prezent misiunea izbăvitoare de a ridica umanitatea din fundul decăderii, de a destitui idolii păgîni şi de a extinde creştinătatea la domeniul politic. Aceste idei, privite cu un ochi critic de fracţiunea democratică a emigraţiei poloneze, întîmpinară o primire entuziastă din partea contelui Montalembert (autor al prefeţei traducerii franceze a *Cărţilor*), a lui Lamennais şi a conducătorului *risorgimiento*-ului italian, Giuseppe Mazzini.

La începutul anilor '840, mesianismul lui Mickiewicz găsi o nouă platformă de exprimare în cursurile pe care le susţinu la Paris pe tema *Literaturii slave* (1840-1844, al treilea şi al patrulea curs au fost publicate în 1845 la Paris sub titlul *Biserica oficială şi mesianismul* şi *Biserica şi mesia*). Mesianismul naţional se transformă în heterodoxie religioasă mesianică, care supunea obiectivele naţionale problemei regene-

rării religioase a umanităţii. Polonocentrismul exclusiv al *Cărţilor*, care condamna Europa Occidentală şi nu se ralia nici unei orientări panslave, a fost înlocuit de un mesianism franco-slav. Misticismul sfîrşi prin a se desprinde din cadrul ecleziastic, procedînd la o critică violentă a "Bisericii oficiale". Tensiunea aşteptării unei "mari crize" şi a unei "noi revelaţii" încarnată de un mare şef charismatic deveni şi mai încordată.

Una dintre cauzele acestei reorientări a fost influenţa lui Andrzej Towiański (1799-1878), reformator religios mistic, care ajunse la Paris în decembrie 1840 (în momentul revenirii rămăşiţelor pămînteşti ale lui Napoleon în Franţa). În anul următor, în catedrala Notre-Dame, el anunţă apariţia unei epoci noi şi superioare a creştinătăţii. Mickiewicz, deşi se raliase "cercului" lui Towiański, înţelegea "marea criză" într-o manieră diferită de "maestrul Andrzej": el sublinia că această revoluţie trebuia să fie nu numai spirituală, ci şi armată, cerîndu-i generaţiei contemporane să zămislească din sînul său un Hristos al Apocalipsei, înarmat şi pantocrator.

În punctul de pornire al concepţiei istoriosofice prezentată în cursurile sale se afla diagnosticul potrivit căruia civilizaţia occidentală traversa o criză profundă, cauzată de influenţa distrugătoare a raţionalismului. Şi credinţa religioasă era sub incidenţa unei raţionalizări fatale: apostolilor şi taumaturgilor le-au urmat teologii şi cazuiştii, Biserica birocratizată pierdu contactul cu cerul. În această situaţie, Mickiewicz atribuia o misiune salvatoare pentru două popoare: slavilor, ca popor neatins de raţionalism şi neavînd nimic altceva decît o speranţă mesianică, şi francezilor, ca naţiune de acţiune revoluţionară, acoperind rolul de "făuritor al focului sacru". El sublinia şi semnificaţia mistică a faptului că printre popoarele slave se stabilise majoritatea poporului ales al Vechiului Testament, mereu în aşteptarea unui Mesia puternic, capabil să-i învingă pe duşmani şi să-şi impună puterea pe pămînt. El considera această aşteptare ca fiind întemeiată: venirea unui mare conducător, în acelaşi timp religios şi militar, care ar incarna "noua revelaţie", constituia prima necesitate a omenirii. Un astfel de conducător trebuia să unească "spiritul lui Hristos" şi "spiritul lui Napoleon". Polonezii îl aşteptau cu o nerăbdare aparte: ţară slavă legată de multă vreme de Franţa, naţiune care suferise cel mai mult (ca şi Hristos) şi care "îmbrăţişase" spiritul napoleonian.

Dezvoltînd aceste idei, poetul se sprijinea pe diferite surse. În critica raţionalismului, folosi scrierile misticilor (mai ales Boehm şi Saint-Martin) şi "filozofia pozitivă" a lui Schelling. El făcea referire la ideile lui Joseph de Maistre despre "noua explozie a revelaţiei", despre funcţiunea expiatoare a sîngelui vărsat. El se sprijini mult pe socialiştii utopici francezi, mai ales pe saint-simoniţi (ideea salvării sociale), Pierre Leroux (concepţia progresului printr-o serie de revelaţii, naţiunea franceză ca "naţiune-religie") şi Philippe Buchez (creştinarea relaţiilor politice ca misiune a Franţei). Bogăţia intelectuală a conferinţelor adăugată la forţa expresiei sale profetice exercită o puternică impresie asupra colegilor lui Mickiewicz de la Collège de France: Edgar Quinet şi Jules Michelet.

În timpul Primăverii Popoarelor din 1848, Mickiewicz organiză o Legiune poloneză în Italia şi compuse pentru aceasta *Carta principiilor*, în care postula, printre altele, solidaritatea panslavă, respectarea şi egalitatea drepturilor pentru "Israel, fratele mai mare", şi transferarea pămînturilor familiale către comună şi a pămînturilor comunale către naţiune. În calitate de redactor al unui periodic internaţional editat în 1849, "Tribuna popoarelor", el clama misiunea revoluţionară a Franţei şi se pronunţa pentru un socialism cu contururi vag definite, încercînd să unifice acest socialism cu "ideea napoleoniană" şi să-i atribuie o "sancţionare religioasă". Abstracta "idee napoleoniană" îl împingea să-l susţină pe preşedintele francez Ludovic Napoleon, ceea ce provocă diviziuni în interiorul redacţiei. Cu toate acestea, logica concretă a situaţiei făcu astfel încît legiunea lui Mickiewicz apără republica romană împotriva armatelor pe care Ludovic Napoleon le trimisese să intervină pentru a-l susţine pe papă.

Tendinţele deschis heterodoxe ale mesianismului lui Mickiewicz îi neliniştiră pe preoţii polonezi din Congregaţia Resurecţioniştilor, stabiliţi în emigraţie. În aprilie 1848, Sfîntul Oficiu luă hotărîrea să pună la indexul cărţilor interzise ediţia franceză a celor două ultime cursuri ale lui Mickiewicz.

Variantele mesianismului: Slowacki, Krasinski şi Cieszkowski

Mesianismul rivalului poetic al lui Mickiewicz, Juliusz Słowacki, s-a format tot sub influenţa catalitică a ideilor lui Towiański. Evoluţionismul spiritualist propriu towianismului, alipit ideii unei reîncarnări progresive (acceptată şi de Mickiewicz), se transformă la Słowacki în concepţia evoluţiei "de spirit şi prin spirit", prezentată în amănunt în poemul gnostic în proză *Geneză prin spirit* (1844). Era vorba de o concepţie de evoluţie creatoare, constînd în atingerea eşaloanelor celor mai de sus graţie propriilor eforturi eroice, fără ajutorul nici unei forţe supranaturale. Geneza cosmică şi progresul istoric apăreau, potrivit acestei optici, ca proces de autocreare.

Mesianismul lui Słowacki este scutit de temele conservatoare romantice proprii lui Mickiewicz. Principiul superior rezida pentru Słowacki în distrugerea tuturor formelor moştenite, nu numai (ca la Mickiewicz) cînd o impune "noua revelaţie", ci şi în fiecare clipă a vieţii şi în fiecare moment al istoriei. În epopeea sa istoriosofică *Regele-Spirit*, el lăuda "spiritele regale" care se aflau în fruntea evoluţiei, considerînd ca privilegiul şi datoria lor să sfărîme toate tradiţiile preexistente, toate legile, injoncţiunile şi interdicţiile moralităţii obişnuite.

Scopul final al istoriei umanităţii consta, potrivit lui Słowacki, în depăşirea omului, în atingerea unei stări supra-umane, aproape angelice. În acest scop, polonezii trebuiau să-şi asume rolul de naţiune aleasă. Polonitatea apărea, în ochii poetului, ca o etapă a evoluţiei prin care trebuiau să treacă toate naţiunile, pentru că era singura cale către "noul Ierusalim". În drama sa *Samuel Zborowski*, Słowacki trasă contururile unei viziuni a Poloniei ca femeie apocaliptică înveşmîntată de soare (patria lui Kopernik) şi călcînd în picioare o semilună (lupta împotriva turcilor). Vechea nobilime poloneză a fost prezentată în această viziune ca o sută de mii de Hristos călare, dînd asaltul noului Ierusalim.

Se pare deci că mesianismul după Słowacki constituia o idealizare extremă a trecutului nobiliar al Poloniei şi un elitism activ, potrivit căruia "spiritele superioare" aveau dreptul şi datoria de a conduce "spiritele inferioare". Cu toate acestea, ideile respective nu aveau ca obiectiv decît să apere privilegiile nobilimii vremii. Văzînd că ierarhia socială existentă nu acoperea ierarhia spirituală, Słowacki îşi puse

speranţele în poporul revoluţionar. Primăvara popoarelor îi apăru ca prologul unei noi epoci de "sfîntă anarhie".

Spre deosebire de Mickiewicz şi Słowacki, Zygmunt Krasiński era conservator, adversar hotărît al revoluţiei sociale. Mesianismul său era unul al restauraţiei, interpretînd aşteptata transformare a lumii — care trebuia să-şi revină după o perioadă de catastrofe revoluţionare — ca o renaştere a marilor idealuri ale trecutului.

Expunerea cea mai sistematică şi cea mai filozofică a mesianismului lui Krasiński se află în tratatul său postum *Despre poziţia Poloniei prin Dumnezeu şi prin oameni*, numit şi *Tratatul Trinităţii* (scris în 1841-1842). Această operă foarte erudită se referea la tradiţia neoplatonismului, se sprijinea pe istoriosofia şi teozofia lui Schelling, pe ideile socio-religioase ale numeroşilor gînditori francezi şi pe critica hegelianismului de către filozofii polonezi Cieszkowski şi Trentowski.

De aceeaşi manieră ca şi Mickiewicz în *Cărţile Naţiunii şi Pelerinilor polonezi*, Krasiński îşi justifica mesianismul stabilind o paralelă între Hristos şi Polonia. Hristos — demonstra el — era încarnarea şi modelul ideii de inviolabilitate şi de imortalitate a individului, Polonia devenea deci modelul inviolabilităţii şi imortalităţii naţiunii. Pentru spiritele colective, martiriul Poloniei înseamnă acelaşi lucru ca şi martiriul lui Hristos pentru spiritele individuale: după moartea politică a Poloniei se va produce deci reînvierea ei, echivalentă cu salvarea colectivă a tuturor naţiunilor, adică împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. În concepţia lui Krasiński, aceasta trebuia să însemne sfîrşitul istoriei terestre şi intrarea în epoca în care spiritele vor atinge zeificarea şi în care evoluţia lor viitoare nu va mai fi jenată de moarte.

Mai întîlnim o altă variantă a mesianismului la prietenul şi maestrul spiritual al lui Krasiński, August Cieszkowski. Aceasta poate fi calificată de tentativă de variantă filozofică a mesianismului şi de punerea în acord cu programul liberal al lucrării organice.

Prima lucrare a lui Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin, 1838), conţinea o critică a panlogismului contemplativ al lui Hegel din punct de vedere al "filozofiei acţiunii", care reabilita materia şi care postula realizarea filozofiei în viaţa socială. La întîlnirea cu hegelianismul, el enunţa că istoria nu era terminată, căci umanitatea nu făcea decît să abordeze a treia şi ultima epocă a realizării destinului său: epoca reintegrării universale. Era în acord cu "atmosfera mesia-

nică", pentru că dădea o definiţie a prezentului ca perioadă de turnură, viitorul cel mai apropiat fiind epoca unei totale regenerări a umanităţii.

În 1848, Cieszkowski publică la Paris primul volum din al său *magnum opus*, intitulat *Tatăl Nostru*, interpretare filozofică a lui *Pater Noster* ca rugăciune profetică (următoarele două volume nu apărură decît după moartea autorului). Trei epoci ale istoriei sînt numite aici: epoca Tatălui, epoca Fiului şi epoca Sfîntului-Duh, adică împărăţia lui Dumnezeu pe pămînt. Era vorba de o mesianizare conştientă a istoriosofiei din *Prolegomene*, referindu-se la schema hiliastă clasică a lui Joachim de Fiore. Aici nu exista totuşi loc pentru un mesianism naţional. Cieszkowski sublinia că toate naţiunile sînt în stare să creeze epoca finală a istoriei. Slavii urmau să joace un rol important de mediere, de conciliere, dar nu vor avea statutul de naţiune aleasă.

Fără a fi un mesianism naţional, istoriosofia lui Cieszkowski reprezenta totuşi un mesianism religios: ea constituia o revenire dialectică conştientă — la un nivel superior — la hiliasmul primilor creştini, aşteptînd venirea împărăţiei lui Dumnezeu pe pămînt. Cieszkowski era mesianist pentru că anunţa (ca şi principiile creştine ale Bisericii) că misiunea soteriologică a lui Hristos nu este încheiată şi nu va fi decît în momentul în care vor fi satisfăcute cerinţele din *Pater Noster* şi cînd viaţa pămînteană, dispreţuită de Biserica oficială, va ajunge la deificare şi înălţare.

Mesianismul autorului *Tatălui Nostru* a fost fără îndoială foarte specific: filozofic şi raţionalist şi în acelaşi timp ca îmblînzit, armonizat cu concepţia liberală a progresului evoluţionist. Ca şi ceilalţi mesianişti romantici polonezi, Cieszkowski vedea calea către împărăţia Domnului pe pămînt într-o politică etică şi a "societăţilor socializate". El anunţa o uniune fraternă a naţiunilor libere într-o "umanitate organică", legate spiritual de o religie nouă — o religie paracletică, prima religie veritabil socială şi veritabil universală. El prevedea că această constituire organică a Omenirii, precedată de unificarea ei materială graţie dezvoltării mijloacelor de comunicaţie, va provoca renaşterea naţiunilor întîrziate şi considerate barbare. El demonstra că dezvoltarea tehnicilor militare "va duce războiul pînă la ultima limită şi prin aceasta îl va suprima", făcîndu-l prea periculos şi distructiv pentru toată lumea. El nu se mulţumea cu optimismul acestui diagnostic şi cerea ca pacea şi dreptatea în relaţiile politice să fie plasate sub protecţia unor instituţii

supranaţionale: Guvernul central al Omenirii, Tribunalul universal al Naţiunilor şi Sinodul universal al Omenirii.

Criticile mesianismului

Din punct de vedere al ortodoxiei Bisericii, istoriosofia mesianică a lui Cieszkowski constituia o erezie, ca şi ideile lui Mickiewicz, care fuseseră oficial condamnate. Cu toate acestea, gîndirea autorului *Tatălui Nostru* constituia o luare de distanţă faţă de mesianismul *revoluţionar*, o încercare de a uni speranţele mesianice cu un cu totul alt program politic şi naţional.

Bronisław Trentowski, alt mare reprezentant al filozofiei posthegeliene poloneze, a emis şi el o critică, încă şi mai radicală, a mesianismului lui Mickiewicz. Mesianismul revoluţionar constituia în ochii săi o manifestare extremă a idealismului politic iresponsabil, a cultului orb al eroismului şi credinţei în miracole. Marele poet Cyprian Norwid (1821-1883) făcea şi el parte dintre criticii fermi ai mesianismului lui Mickiewicz. Spre deosebire de Trentowski, el apăra cu hotărîre poziţia "Bisericii oficiale". Mesianismul ca atare constituia pentru dînsul o terestrializare periculoasă a idealului Împărăţiei Domnului, degradarea salvării la planul orizontal şi istoric al existenţei. Consecinţa naturală a acestei erori rezida, după dînsul, în aşteptarea unor "miracole terestre", adică a revoluţiei, şi a unor "revoluţii cereşti", adică a miracolelor. Norwid îi opunea istorismul evoluţionist, reabilitarea cotidianului şi un program concentrat asupra muncii civilizatoare colective.

Iluziile mesianice — cum ar fi credinţa în puterea invincibilă a spiritului şi în capacitatea mobilizatoare a ideii marii misiuni a Poloniei — au contribuit la insurecţia din 1863. Eşecul acesteia, valul de represiuni care a urmat, lichidarea rămăşiţelor de autonomie ale regatului Poloniei, ca şi politica de rusificare întreprinsă de ţar modificară radical situaţia. Patrioţii polonezi au fost obligaţi să renunţe la visurile lor ambiţioase şi trebuiră să se concentreze asupra unui program de supravieţuire naţională, care necesita înainte de toate o dezvoltare economică. "Pozitiviştii de la Varşovia", grupaţi în jurul lui Aleksander Swietochowski (1849-1938), răspunseră la această provocare prin

"munca organică" (sau "munca de la bază"), aplicată frontal în domeniul cultural, educativ şi economic, avînd drept scop să trezească energia societăţii şi să depăşească rămînerea în urmă a ţării. O parte importantă a acestui program de modernizare era ocupată de critica "romantismului politic" şi mai ales a mesianismului. Aceasta era uneori excesivă, căci pozitiviştii foloseau simplificări, fără a lua în considerare faptul că unii gînditori ai epocii romantismului susţineau şi ei "munca organică", printre care mesianistul Cieszkowski (de altfel, aceasta n-a fost niciodată însoţită, în epoca romantică, cu renunţarea la ideea de independenţă).

Bazele criticii tradiţiei romantice se aflau în altă parte pentru ideologii mişcării naţionaliste moderne, constituită formal în cadrul unei Ligi naţionale (1883) şi transformată după aceea într-un puternic Partid Naţional-Democrat, care a funcţionat în cele trei sectoare ale Poloniei ocupate. Conducătorul acestei mişcări, Roman Dmowski, le reproşa ideologiilor naţionale romantice naivitatea şi condamna graba lor de a subordona obiectivele naţionale ideilor universale. Iată de ce, formulînd obiectivele naţionalismului, el plasă pe primul loc "eliminarea rămăşiţelor romantismului politic", impunerea ideii potrivit căreia naţiunea trebuie, înainte de orice, să aibă grijă de propriile interese şi că relaţiile dintre naţiuni nu sînt supuse noţiunilor de adevăr şi greşeală, ci doar celor de forţă şi slăbiciune. Mesianismul romantic pare, din această perspectivă, ca produs al unei alianţe bizare dintre megalomania naţională şi neputinţa politică.

Controversa pe marginea evaluării ideii romantice despre naţiune face parte din toate dezbaterile asupra tradiţiilor patriotismului polonez. Partizanii unui patriotism deschis, supra-etnic, liber de orice xenofobie şi compatibil cu un universalism etic se referă în general la moştenirea romantismului. Este interesant de remarcat că, în timpul grevei de la şantierele navale de la Gdańsk, care se soldă prin crearea "Solidarnosć", se citeau în colectiv *Cărţile Naţiunii* de Mickiewicz.

Andrzej Walicki

Mama poloneză: personaj, mit, stereotip

În cultura contemporană poloneză Mama poloneză reprezintă un model tradiţional al rolului social al femeii. În calitate de mit şi stereotip al culturii poloneze, mama poloneză aparţine, fără nici o îndoială, paradigmei romantice şi simbolice. Acest model relativ omogen al culturii poloneze, concentrat în jurul valorilor patriotice, s-a ivit — după cum demonstrează Maria Janion — din poezia secolului al XIX-lea. Situaţia stă la fel şi în cazul de faţă. Locul naşterii textuale a mitului se situează în poemul lui Adam Mickiewicz intitulat *Unei mame poloneze*, scris în 1830. Mitul mamei poloneze s-a despărţit totuşi repede de textul originar şi a beneficiat de o existenţă proprie, care durează şi astăzi, cu totul departe de sursa literară.

Despre ce este vorba în poemul lui Mickiewicz? Prima constatare este că poemul vorbeşte mai puţin despre femeia mamă, cît despre fiul ei. Băiatul trebuie să fie crescut de ea pentru a-şi împlini vocaţia patriotică, pe care Mickiewicz o prezintă ca pe o formă de complot. Complotul devenise de fapt o formă privilegiată a vieţii politice poloneze sub dezmembrări, în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Mickiewicz subliniază contradicţia tragică între lupta pentru independenţă, dusă cu ajutorul tehnicilor complotului clandestin, şi lupta cavalerească şi soldăţească dusă, potrivit expresiei epocii, "pe pămîntul gol" şi "în plin soare". Fiul mamei poloneze este condamnat la o viaţă obscură, la "lupta fără glorie", la "martiriu fără înviere". Mama acestui fiu este înfăţişată în faţa icoanei Fecioarei Îndurerate. Ea trebuie să-şi pregătească fiul pentru rolul de martir, masacrat în mod perfid de un tribunal sperjur. Suferinţa mamei participă la suferinţa fiului, fără speranţa de a-l reînvia, nici de a obţine independenţa Poloniei. Rolul mamei patriote este de a-şi oferi copilul unei morţi anonime pentru patrie.

Cunoscut din reproducerile autografe ale autorului, publicat într-un periodic din 1832 şi în ediţia celei de-a III-a părţi a *Strămoşilor*, în 1833, poemul a cîştigat o imensă popularitate şi statutul de operă cultă. Circumstanţele şi data scrierii sale au contribuit la acest lucru. La 29 noiembrie 1830, în Varşovia izbucni o mare insurecţie pentru independenţă şi poemul, compus în exil în vara lui 1830, a fost aureolat de legenda misterioasă de operă profetică. Se presupunea că poetul a

prevăzut aici nu numai eşecul insurecţiei din noiembrie, ci şi valul de comploturi în vederea independenţei care a urmat, precum şi represiunile nemiloase din partea puterilor codominante rusă, prusacă şi austriacă.

Problematica operei frapa prin actualitate. În Polonia, unde cenzura politică apăsa greu după eşecul insurecţiei, poemul a fost difuzat prin intermediul unor copii de mînă, al declamărilor în saloane şi în reuniunile mondene. Textul era învăţat pe dinafară, era inserat în culegeri clandestine de poezii şi cîntece patriotice. Unele dintre ele au apărut în arhivele proceselor, printre hîrtiile confiscate cu ocazia percheziţiilor.

Cultul poemului a supravieţuit valului de comploturi consecutive insurecţiei din noiembrie. Există copii şi parafraze ulterioare, datînd tot din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Copiile erau făcute nu numai în conacele proprietarilor funciari şi mansardele inteligheţiei, ci şi în atelierele artiştilor. Poemul, considerat de manieră generală ca un credo patetic şi testament al conspiratorului, a cunoscut o glorie europeană. Giuseppe Mazzini transpuse în proză textul lui Mickiewicz, lăudîndu-l, deşi îi reproşa un exces de lamentaţie.

Pesimismul operei reflecta destinul de pierzanie al conspiratorului. Se întîmpla ca, înainte de a fi executaţi, condamnaţii să inscripţioneze strofe din *Unei mame poloneze* pe pereţii celulelor. Melancolia ei tragică li se părea unica uşurare poetică.

Cu toate acestea, amărăciunea lui Mickiewicz îi neliniştea pe ideologii care profesau un patriotism optimist şi univoc. Aceştia doreau să condamne impresia de posomoreală a operei şi să-i propună naţiunii cuvinte de consolare mai melodioase, mai limpezi, mai militare. "Mama poloneză nu-şi pierde niciodată speranţa. A ta, la necaz, nu are nici credinţă, nici dragoste". Ea şi-a pierdut speranţa, ea persistă deci într-un păcat mortal — spuneau criticii poemului lui Mickiewicz. Unul dintre pamfletari susţinea că Mickiewicz "o ultragia public pe mamă cu acest sărut al lui Iuda". De aici, pasul s-a făcut repede către o acuzare a poetului de trădare naţională. Poemul *Unei mame poloneze* trebuia să constituie dovada. Aspectul său tragic i-a împiedicat folosirea ca element de propagandă patriotică.

Oricare ar fi absurditatea criticilor şi polemicilor pamfletarilor contemporani cu poetul, receptarea obişnuită a poemului a fost marcată durabil. Mama poloneză în cadrul paradigmei romantice, adică al unui

model omogen de atitudini şi comportamente, s-a apropiat de stereotipul martirologic al polonezilor şi polonezelor mai mult decît de aura amară şi tragică a poemului. În receptarea sa obişnuită, inclusiv contemporană, expresia radical pesimistă a textului lui Mickiewicz s-a atenuat. Mama poloneză apare cînd ca slogan patriotic şi catolic, cînd ca mamă reproducătoare a naţiunii.

Sînt posibile mai multe abordări în lectura poemului *Unei mame poloneze* de către specialiştii romantismului. Potrivit lui Wacław Borowy şi Maria Janion, tonalitatea obscură a operei poate fi analizată conform categoriilor estetice, ca ironie, tragedie, deziluzie. Poetul Julian Przybos susţinea că *Unei mame poloneze* este o operă cum nu se poate mai rebelă, revoluţionară, a cărei cruzime conţine o forţă imensă.

Opiniile lui Juliusz Kleiner, Czesław Zgorzelski şi Michel Masłowski sînt diferite. Pentru dînşii, poemul lui Mickiewicz este mărturia unei profunde experienţe religioase. În această lectură, strofele care compară mama poloneză cu Sfînta Fecioară capătă cea mai mare greutate, graţie cărora poemul este situat în ansamblul operelor mariale ale lui Mickiewicz. Kleiner estima că poemul constituie anunţarea unei conversiuni religioase. Asimilarea problemei libertăţii cu o problemă religioasă trebuia să stea mărturie caracterului creştinismului lui Mickiewicz. Potrivit lui Michel Masłowski, operele mariale ale poetului conţin un mare potenţial renovator pentru catolicismul polonez, în care cultul Fecioarei Maria joacă un rol fundamental.

Wacław Kubacki prezintă şi o altă abordare, într-un eseu consacrat în întregime poemului. Pentru dînsul, *Unei mame poloneze* constituie credoul unui patriotism modern şi democratic, pentru că în bătălie şi în suferinţă toţi tinerii polonezi sînt egali. Este posibil, cu toate acestea, să te întrebi aici dacă acest patriotism democratic le include şi pe femei, supuse complet misiunii de sacrificiu. "Micile lacrimi de femeie" care încheie poemul constituie unica expresie, în afara funcţiei materne, a femeii, în această înţelegere a culturii patriotice.

În patriotismul romantic polonez, conflictul dintre etosul cavaleresc şi etosul complotului a fost trăit într-un fel deosebit de dureros. Poemul *Unei mame poloneze* se consacră pe larg unei descrieri a decăderii băiatului-fiu, nu de mult încă un copil, care trebuie să acţioneze cu ajutorul trădării, otrăvii, stiletului, lipsite totuşi de originalitatea lor poetică. El trebuie "să respire suflări umede şi duhori, să-şi împartă

culcuşul cu vipera". Bărbăţia şi martiriul se învecinează cu degradarea şi ruşinea. Imaginea luptei cavalereşti la lumina zilei reflectă Eul ideal al patrioţilor polonezi cărora, după Maria Janion, le plăcea să se considere ca blînzi cavaleri, care nu pun mîna pe arme decît la nevoie. Dimpotrivă, imaginea prezentată în poemul lui Mickiewicz — suită de imagini şi de metafore legate de destinul tragic şi aproape ruşinos al conspiratorului — a fost deosebit de îngrijorătoare şi respingătoare. "Să respire suflări umede şi duhori", "duhnind încet vorbirea ca într-o exalaţie otrăvită", iată o serie de referiri la un "aer putred" care otrăveşte atunci cînd este emis o dată cu vorbele otrăvite. O respiraţie putredă şi umedă, o exalare otrăvită, se poate imagina un lucru mai respingător?

Cu toate acestea, suita de metafore create aici pentru a sublinia situaţia degradată a conspiratorului-complotist, format spre înşelarea despotului, se poate dovedi lizibilă ca ansamblu de imagini legate de feminitate. Subteranele, lupta subterană nu au nimic de a face cu făurirea romantică a naturii, cu revelarea centrului pămîntului a lui Novalis. Străfundurile politice formează locuri precum caverna solitară, gaura fără fund, putregaiul. Astfel, fără îndoială — în ordinea inconştientului, imaginarului — apare spaţiul matern, astfel se derulează iniţierea împlinită de mamă, gata să-şi închidă copilul-fiu la sînul său crud şi distrugător.

Mama-monstru, distrugătoarea, care apare ca imagine refulată, "non simbolizată", a Fecioarei, însoţeşte întotdeauna, într-o manieră sau alta, dimensiunea sacrală a imaginii Sfintei Fecioare, semn cultural "pur" şi lizibil.

De atunci, nimic de mirare că o astfel de reprezentare a iniţierii patriotice "materne" a iscat contestări care au dat loc unor replici poetice în care iniţierea paternă, bărbătească, are loc în munţi. În contraponderea emanaţiilor subterane, apare un peisaj sicilian însorit.

Sîngelui matern — provenind din inimă, dar neliniştitor, totuşi, ca evocator al altor plăgi feminine, procrearea şi menstruaţia — i-a fost opus sîngele patern, care cerea în compensaţie sîngele proaspăt şi viril al duşmanului. Această travestire polemică a lui Mickiewicz provine de la Konstanty Goszczyński şi are tot titlul *Unei mame poloneze*. Mai există — printre replici — un poem intitulat *Unui tată polonez*, scris pe ritmul simplu al cîntecului militar:

"După multe încercări, să mai aştepţi
o clipă şi să pîndeşti — căci este aproape vremea,
cînd patria noastră, sărmana noastră mamă,
va ieşi din mormînt, pentru a trăi veşnic!".

Este uşor de decelat aici o opoziţie simplă faţă de Mickiewicz. În locul pesimismului apare optimismul, în locul tragicului apare bravura soldatului. La fel, poate fi opus sînul matern obscur, vag, neliniştitor, subteran, unei etici univoce a răzbunării sau unei etici patriarhale şi cavalereşti.

Mama care se odihneşte în mormînt este legată, evident, de mama poloneză proaspăt depusă în mormînt. Destinul fiului, stînd la sînul subteran al mamei sale moarte, dă naştere unei întregi serii de opere romantice care expun lupta pentru libertate în accente demonice (*Konrad Wallenrod*, partea a III-a din *Strămoşii* de Mickiewicz, *Kordian* de Słowacki).

În aceste opere, mama este patroana complotului. Puterea sa este subterană, misterioasă, magică, dar şi funestă. Aceasta creează o serie de semnificaţii, printre care complotul clandestin, secret, ruşinos, nu poate apărea la lumina zilei, nu poate obţine legitimitatea patriarhală. Băiatul nu ştie să-şi ordoneze relaţiile cu sistemul simbolic, care amestecă poziţia ţarului şi poziţia lui Dumnezeu, pe cînd fiul — poet-soldat — rămîne prizonier al cercului de semnificaţii al corpului matern şi al unei rebeliuni imposibile.

Cultura poloneză, pînă în prezent, n-a rezolvat obscurul arhetip matern al romanticilor. Continuările temei mamei-patriote în literatura şi arta celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea, ca şi-n al XX-lea, reproduc deseori patosul şi conţinutul martirologic. Operele literare şi artistice create de femei constituie excepţii. În celebrul său roman *Nad Niemen* (*La malul Niemenului*), Eliza Orzeszkowa înfăţişează portretul unei demne matroane aristocratice, păzitoare a legendei insurecţionale şi mamă a unui fiu unic adorat, dar care, ca educatoare "pentru patrie", suferă un eşec amar. Asumîndu-şi rolul mamei poloneze, eroina lui Orzeszkowa renunţă la tot ceea ce o leagă de fericirea personală, pe cînd fiul său se dovedeşte a fi un derbedeu şi un cosmopolit, plictisit la culme de patriotismul matern. Astfel, femeia-scriitor şi-a adăugat cuvîntul la mit, a lăsat crestătură în bronz.

O altă deformare importantă sub pana lui Julian Tuwim. În poemul său *Mama*, el scrie:

"Mormîntul mamei mele poloneze,
Al mamei mele evreice",

indicînd astfel dubla sa origine, pusă la proba genocidului evreilor. Poemul nu-i mai este consacrat fiului mamei, ci mamei înseşi, al cărei sacrificiu este o "luptă fără glorie". Reînnoirea mitului mickiewiczian, ca şi în scriitura femeilor, devine specificul unei literaturi a minorităţii. Faimoasele simboluri martirologice poloneze — cum ar fi pianul lui Chopin aruncat pe fereastră de un soldat moscovit în poemul lui Norwid, sau suferinţa mamei poloneze — au fost folosite pentru a istorisi moartea unei bătrîne femei evreice, omorîtă de un german-nazist la Otwock şi aruncată pe fereastră. Introducîndu-i pe evrei în tradiţia poloneză, aceste simboluri folosite în poemul lui Tuwim îi răstoarnă în acelaşi timp patosul, în confruntarea tragi-comică între ceea ce este sacru şi ceea ce este exclus. Motivul mamei evreice la Tuwim devine o apostilă fără preţ la marile idei ale lui Mickiewicz, care clama egalitatea naţiunilor poloneză şi evreiască.

În literatura ulterioară Celui de-al Doilea Război Mondial, remarcăm romanul lui Kazimierz Brandys, *Mama regilor*. Mama poloneză este o femeie din popor, analfabetă, care vede războiul şi evoluţia puterii comuniste din punctul de vedere al luptei cotidiene pentru pîine, în timp ce curajoşii săi fii se ocupă de conspiraţie, apoi de lupta politică legală. Este interesant de remarcat poziţia femeii mamă, tradiţional exclusă din Istoria scrisă cu I mare, în centrul naraţiunii istorice a romanului. Brandys a folosit această idee în ceea ce se numeşte convenţional un roman de "reglare de conturi", apărut după schimbările politice din 1956. Perspectiva feminină excepţională a acestui roman constituie o formă de luare de distanţă a autorului prin raport cu limbajul oficial, cu ideologiile politice. Romanul lui Brandys a dat ocazia unei celebre adaptări cinematografice, foarte gustată de polonezi în aura patriotică a anilor '980, în timpul stării de război.

Cinematografia poloneză oferă o altă referire interesantă la paradigma romantică prin opera lui Andrzej Wajda. Celebrul film intitulat *Omul de marmură* (1976) creează personajul charismatic al unei tinere

regizoare de cinema, care luptă pentru libertatea sa de creaţie cu sistemul cenzurii politice al Republicii Populare Polone. Acest personaj se transformă în *Omul de fier* (1980). Creat în mod evident în faza renaşterii marelui mit al insurecţiei romantice în mişcarea "Solidarnosć" în cursul primului său an de existenţă, filmul lui Wajda reproduce modelul romantic al rolurilor sexelor, potrivit căruia femeia este îndepărtată de la lupta activă, ea nu este decît soţia eroului şi mama fiului său, zămislit sub opresiune. În prima parte a filmului, eroina, Agnieszka, incarnează un alt mit mickiewiczian al femeii; ea seamănă mai degrabă cu o femeie războinică şi cavalerească, vitează şi inflexibilă ca Emilia Plater, vestită femeie colonel a insurecţiei din noiembrie, celebrată de poet. Cu toate acestea, în momentul "insurecţiei" de la şantierul naval, Agnieszka se transformă în figura maternă desperată şi tragică, cu capul învelit într-un fular şi cu copilul înfofolit în braţe. Pentru tînăra generaţie de spectatori polonezi, mai ales pentru femei, această transformare a eroinei romantice este de neînţeles, dacă nu chiar ofensatoare şi nedreaptă, în măsura în care rolul Krystynei Janda din *Omul de marmură* devenise un cult. Fără nici o îndoială, Wajda s-a supus aici — în detrimentul valorii artistice a operei — supremaţiei mitului asupra imaginaţiei individuale analizată de Maria Janion.

Personajul femeii mamă apare într-o manieră radical diferită în filmul semnat de Agnieszka Holland, *O femeie singură* (1981). O mamă celibatară, exploatată şi umilită de cei din jur pentru că nu este sub protecţia vreunui bărbat, n-are nimic comun cu Sfînta Fecioară. Pentru societatea agresivă şi primitivă în care trăieşte, ea devine mai degrabă ţapul ispăşitor, umilită, apoi distrusă. Sacrificiul său nu are, cu toate acestea, nici caracter patriotic, nici religios, el este destinul absurd şi jalnic al unei femei obişnuite, exclusă din mit, din limbă, din religie, din drept. Filmul acesta excelent şi tulburător al Agnieszkăi Holland, probabil singurul care depăşeşte într-un mod atît de radical mitologia naţională, n-a cunoscut gloria şi celebritatea operei stereotipe a lui Wajda, *Omul de fier*, datînd din aceeaşi vreme. Tragicul, amărăciunea şi suferinţa care nu intră în cadrele mitului naţional au fost excluse încă o dată din canonul martirologiei poloneze.

În cultura stării de război, mama poloneză a funcţionat ca simbol folosit de ambele părţi ale baricadei. La începutul anilor '980, generalul Wojciech Jaruzelski iniţiase o acţiune socială de strîngere de bani pentru

construirea unui spital numit "Mama-Poloneză", ceea ce trebuia să constituie expresia grijii polonezilor pentru sănătate şi bine, ca şi un omagiu adus devotamentului lor. Să notăm că spitalul acesta a fost construit la Łódz, locul celei mai puternice exploatări a muncii femeilor în industria textilă şi a celor mai multe indicii de cancer la femei. Statisticile de acest fel nu erau făcute publice. Cu toate acestea, confruntat cu evidenţa faptelor, generalul împlini un gest de protector şi binefăcător al femeilor bolnave.

În afară de spitalul numit Monument Mamei Poloneze, perioada stării de război aduse încă o incarnare vie a mitului. Grzegorz Przemyk, bacalaureat din Varşovia, asasinat în mai 1981 de secţiile speciale ale miliţiei ZOMO, deveni simbolul cruzimii regimului faţă de tinerele victime inocente. Tînărul, mort ca urmare a loviturilor primite, era poet şi îşi reprografiase recent o culegere din poeziile de tinereţe. El incarna destinul tînărului conspirator polonez torturat cu perfidie. Mama lui Grzegorz Przemyk, poeta Barbara Sadowska, apropiată de gruparea opoziţiei, muri şi dînsa la puţină vreme după fiul său, devenind astfel simbolul suferinţei şi al desperării de neconsolat. Sadowska repeta, înainte de a muri, că nu vrea să devină o doamnă Rollison, Niobe poloneză, personaje din partea a III-a din *Strămoşii*, nici o Fecioară a Durerii. Ea respingea încercările mitologizante ale mediului său, dorind ca suferinţa ei să rămînă îndepărtată, să nu fie recuperată de simbolistica naţională, amară şi inexplicabilă. În ciuda acestui lucru, înmormîntarea lui Grzegorz Przemyk în cimitirul Powazki din Varşovia a constituit una dintre cele mai importante manifestări colective naţionale din timpul stării de război, o importantă experienţă generaţională pentru liceenii, bacalaureaţii şi studenţii contemporani.

În 1995, în siajul turnantei generaţionale a literaturii poloneze, apare romanul Izabelei Filipiak, *Amnezie absolută*, calificat de Maria Janion drept cel mai bun roman al deceniului. Autoarea, într-o manieră necunoscută în literatura poloneză, străpunge şi deconstruieşte miturile martirologiei naţionale, mai ales miturile legate de rolul femeii. Mama poloneză apare aici în personajul feminin enigmatic numit Nieutulona (Inconsolabila) sau Niepokalana (Imaculata). În cadrul educaţiei patriotice şi sexuale, ea îi explică fiicei sale, alienată şi abandonată, superioritatea sîngelui insurgenţilor faţă de sîngele menstrual. Pentru prima

dată, o voce literară feminină își revelează în maniera aceasta propriul sentiment de neadecvare la sistemul simbolic național. Romanul lui Filipiak, deși recunoscut și apreciat în mediul literar, a rămas o operă marginalizată, mereu în așteptarea unei depline integrări în cultură.

Care este poziția mitului/stereotipului mamei poloneze în cultura ultimilor ani?

Tema maternității și a deplinelor drepturi ale femeilor rămîne actuală în viața democrației poloneze și în stilul culturii poloneze. Este greu de prevăzut dacă limbajul poeziei romantice va mai servi la reconstruirea identității femeilor poloneze. Conglomeratul lingvistic "mamă-poloneză" apare la cele două extreme ale vocabularului public. Pe de o parte în vocabularul ecleziastic, care propune de fapt limitarea drepturilor politice și civice ale femeilor în numele demnității de reproducătoare ale națiunii. Pe de altă parte, mama-poloneză apare în limbajul parodiei și al satirei sociale făurite de cultura feministă. În anul 2000, manifestația de stradă de la Varșovia împotriva violării drepturilor femeii a plasat pe banderole sloganul: "M-am săturat. O Mamă poloneză".

Kazimiera Szczuka

Națiunea și patria sa: exemplul ucrainean

Crearea și consolidarea noțiunii de patrie-mamă este legată de formarea națiunilor și de constituirea statelor naționale. Pentru națiunile statale, patria a fost întotdeauna situată în statul-națiune. Pentru comunitățile etnice și politico-religioase, care doreau să aibă un stat, crearea identității naționale se atașa de construirea unei concepții despre patrie — prezentă în sens etnic și istoric și viitoare în sens politic. Cu cît statele care apăreau în Estul Europei după Primul Război Mondial apreciau minoritățile naționale într-o manieră deseori paternalistă, cu atît mișcările naționale ale națiunilor fără stat din această regiune își proclamau drept scop superior să-și aibă "propriul" stat și doar un astfel de stat putea fi mama noii națiuni.

În Europa de Centru-Est, ucrainenii şi românii constituie exemplele cele mai tipice ale creării unei singure naţiuni pe calea unificării, pe o bază etnolingvistică, a provinciilor care aparţinuseră dintotdeauna diferitelor state, dacă nu chiar diferitelor zone de civilizaţie. Iată de ce, în perioada diviziunilor regionale, ideologiile naţionale se refereau cu tărie la vechea existenţă a unor puteri protonaţionale unite, reale sau mitice.

Atunci cînd vorbesc de formarea naţiunilor (şi a patriilor), cei mai mulţi istorici actuali se gîndesc la formarea naţiunilor moderne. Dar în estul Europei, pentru a caracteriza identitatea naţională şi etnică, cunoaşterea formării statelor moderne este mai puţin semnificativă decît începuturile îndepărtate ale comunităţii etnice. Mitul rădăcinilor vechi comune a jucat un rol atît de important în construirea şi consolidarea legăturii naţionale, încît nu este posibil să-l ignorăm în studierea procesului formării naţiunilor şi a patriilor naţionale.

În ultima vreme, forţele politice ostile renaşterii unui stat ucrainean, atunci cînd nu neagă în mod direct existenţa însăşi a ucrainenilor ca etnie aparte, îi datează apariţia în timpuri recente. Invers, propagandiştii naţionali văd începuturile ucrainene sau proto-ucrainene ale statului, culturii şi limbii într-un trecut îndepărtat. Ucrainenii contemporani consideră că primul stat ucrainean este ceea ce istoricii numesc Rus' kieveană. Confuzia terminologică operată de cercetătorii occidentali, care vorbesc de "Rusia kieveană", facilitează identificarea locuitorilor săi cu ruşii, sau, în cel mai bun caz, cu "ruşii vechi". La aceasta servea concepţia oficială a istoriografiei sovietice despre crearea, în statul kievean medieval, a unei naţionalităţi "ruşii vechi", care nu s-ar fi divizat decît mai tîrziu în "naţionalităţile" rusă, ucraineană şi belarusă, urmare a invaziei mongolilor şi "anexării" pămînturilor lui Rus' de către Lituania şi Polonia. Cu toate acestea, Rus' kieveană nu a fost un stat centralizat, ci mai degrabă o federaţie de teritorii şi ducate proto-ucrainene, proto-belaruse şi proto-ruse. Actualmente, concepţia ştiinţifică dominantă susţine că naşterea unei comunităţi etnice ucrainene nu este rezultatul "dezintegrării" unei "naţionalităţi vechi ruse", care n-a existat niciodată cu adevărat, ci al integrării populaţiilor proto-ucrainene. Baza tribală a determinat în mare măsură evoluţia etnolingvistică viitoare, pe cînd religiile au constituit un factor de integrare culturală. Naţiunile slave au intrat în două zone culturale diferite, unele adoptînd botezul de rit latin, celelalte de rit bizantin. Adoptînd creştinismul

bizantin, strămoşii ucrainenilor s-au regăsit în zona culturală simbolizată de Chiril şi Metodiu. Caracteristicile cele mai vizibile ale tradiţiei "chirilo-metodiene" sînt menţinerea unei liturghii şi a unei arte sacre bizantine, ca şi deschiderea spre influenţele culturale orientale (în primul rînd bizantine) şi occidentale. Acest model a determinat evoluţia viitoare a ortodoxiei ucrainene, apoi a viitoarei Biserici greco-catolice ucrainene. Este sigur că au existat (şi încă mai există), în ortodoxia ucraineană, puternice influenţe anti-occidentale, tinzînd mai ales către rusificare, ca şi tendinţe de "latinizare" printre greco-catolici, dar sensul evoluţiei gîndirii religioase şi culturale ucrainene defineşte o tendinţă către sinteza moştenirii creştine a Orientului şi a impulsurilor din Occident.

Caracterul culturii a fost puternic influenţat de transformările situaţiei politice. Pămînturile belaruse şi cea mai mare parte a pămînturilor ucrainene au fost regrupate, la sfîrşitul secolului al XIV-lea, în cadrul unui aceluiaşi stat, Marele Ducat al Lituaniei, iar o mică parte a pămînturilor ucrainene s-au regăsit în cadrul regatului Poloniei. Rutenia subcarpatică meridională rămînea alipită Ungariei, în vreme ce toată Bucovina era integrată în principat moldovean, de dată recentă. Frontierele politice n-au determinat frontierele lingvistice: două limbi slave meridionale, belarusa şi ruteana, s-au dezvoltat în cadrul unui acelaşi stat (Marele Ducat al Lituaniei), pe cînd limba ruteană s-a răspîndit pe teritorii întrerupte de frontiere statale. În timpul secolelor următoare, ruteana a fost limba poporului pe teritorii aparţinînd la trei, patru, chiar cinci state diferite. Limitele occidentale ale teritoriului etnic rutean se păstrară din Evul Mediu şi pînă în 1947, limitele orientale s-au fixat la încheierea procesului de colonizare din secolul al XVII-lea, la sud şi la sud-est ele s-au fixat la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi ulterior.

În unele regiuni, vechile elite politice locale au persistat, în altele ele au fost rapid înlăturate de elite care dispuneau de un alt profil etnic şi religios. De la perioadă la perioadă, cutare sau cutare grupuri ale elitelor locale au condus mişcările de salvgardare a diferenţelor lingvistice, religioase sau "protonaţionale". Urmară mai multe mişcări; este totuşi greu de a defini o continuitate care, dacă a existat, a fost slabă şi împrăştiată. Frecventele întreruperi ale continuităţii evoluţiei au fost legate de procesul de asimilare a elitelor locale în schimbul participării lor la privilegiile elitelor naţiunilor statale.

Diviziunile lingvistice au corespuns în mare diviziunilor teritoriale ale culturii populare tradiţionale, pe cînd printre elitele care s-au format în cadrul poporului ortodox al Marelui Ducat al Lituaniei şi al Coroanei poloneze a apărut o comunitate culturală ruteană: belaruşii şi ucrainenii erau numiţi ruteni, spre deosebire de moscoviţi, numiţi ruşi. Separarea, în 1569, a belaruşilor şi ucrainenilor prin frontierele dintre Coroană şi Marele Ducat al Lituaniei; dezvoltarea, în Ucraina, a cazacilor de la Nipru, care-şi aveau propria cultură şi ideologie; renaşterea rolului Kievului ca centru pedagogic important — toate acestea au întărit separarea identitară a Ruteniei Coroanei (ucrainenii) de Rutenia lituaniană (belaruşii). Aceasta avea loc în epoca pe care istoriografii ucraineni o numesc Prima renaştere culturală şi naţională ucraineană. Dezvoltarea conştiinţei naţionale a burgheziei, a nobilimii ortodoxe (apoi unite), a cazacilor, a clerului, a avut loc în contextul unei mişcări de educare a poporului ortodox, provocată de ecourile tîrzii ale Renaşterii, apoi de cultura Reformei (nu numai sub forma protestantismului, ci şi a confreriilor analoage ale Reformei) şi barocului, nu numai sarmat, ci şi indigen, căzăcesc. Nu mai era Evul Mediu, cu abundenţa sa de forme religioase ale conştiinţei, ci începutul timpurilor moderne în care, mai ales din secolul al XVII-lea, istoricii descoperă premisele unei conştiinţe naţionale moderne în numeroase regiuni ale Europei. Tot în timpul acestei perioade se formează conştiinţa naţională ucraineană în sînul nobilimii ortodoxe, a burgheziei şi a cazacilor. În 1648 şi pe parcursul anilor următori, imense mase ţărăneşti au fost antrenate de asemenea în lupta "pentru credinţă" nu numai sub stindardele religioase, ci şi sub cele etnopolitice. Centrul organizatoric al armatei căzăceşti şi ţărăneşti era format din cazaci care, în ciuda aportului reprezentanţilor altor naţiuni, era alcătuit în primul rînd din ucraineni şi nu din "plurietnici", cum li s-ar putea părea unor cercetători.

În perioada constituirii, în bazinul Niprului, a unui stat cazac şi, mai tîrziu, în momentul formării Uniunii de la Hadziacz (care prevedea alipirea "principatului" cazac la Republica polono-lituaniană), a apărut ocazia de a se crea o conştiinţă cazaco-ucraineană pe o bază nu numai etno-lingvistico-religioasă, ci şi statală. După integrarea Ucrainei în Rusia, urmare a tratatului de la Pereiaslav, în micul stat hătmănesc autonom supus ţarilor conştiinţa de clasă a "naţiunii cazace" se interfera cu conştiinţa "mic-rusească" cvasi-statală.

Totuşi, cu excepţia perioadelor relativ scurte de existenţă a unui stat cazac, "patria-mamă" a corespuns mai degrabă unei comunităţi etnice şi teritoriale, iar acest tip de percepţie a Ucrainei ca mamă pătrunde în folclor.

Urmare a dezmembrărilor Republicii polono-lituaniene din 1772-1795, pămînturile ucrainene sînt împărţite între imperiile rus şi austriac, acesta din urmă păstrînd specificitatea Galiţiei, Bucovinei şi Ruteniei transcarpatice. Noua frontieră a celor două imperii pe fluviul Zbrucz a existat, cu întreruperi, timp de o sută şi patruzeci de ani, ceea ce a favorizat diferenţieri relativ mari ale modurilor de viaţă, mentalităţilor şi chiar ale dialectelor. În ciuda acestora, diferenţele în interiorul ţărănimii n-au fost atît de pronunţate ca între membrii inteligheţiei (funcţionari, cler, învăţători), formaţi în sisteme diferite.

În particular, birocraţiile s-au format în cadrul unor civilizaţii şi culturi politice diferite. Nobilimea poloneză a fost, fără îndoială, cea mai puţin supusă diferenţierilor, în pofida diviziunilor teritoriale.

În vechea istoriografie ucraineană, întreg "marele secol al XIX-lea" — începînd cu ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea şi pînă la începutul celui de-al XX-lea — a fost uneori calificat drept a doua perioadă a renaşterii naţionale. Aceasta s-a dezvoltat într-o manieră heteroclită în diferitele regiuni ale Ucrainei, în funcţie de diferenţele de situaţie politică şi de structură socială şi a influenţelor străine. În Ucraina orientală, anii '70 şi '80 ai secolului al XVIII-lea corespund unei perioade de eliminare, prin monarhia absolută, a vechilor forme de autonomie de clasă, cu o întărire a influenţelor curentelor intelectuale europene, corespunzînd Luminilor, apoi preromantismului şi romantismului. Elitele politice ucrainene n-au supravieţuit, în cele din urmă, la începutul secolului al XIX-lea, decît în Ucraina orientală. Era vorba de reprezentanţi nerusificaţi ai şefilor cazaci şi, într-o măsură mai mică, ai burgheziei ucrainene, politic inertă.

Pe malul drept al Niprului şi în Galiţia, nobilimea funciară a rămas în mod esenţial poloneză sau polonizată, în Rutenia transcarpatică ea era maghiară, şi română în Bucovina. Oraşele, cu excepţia celor mai mici, erau polono-iudeo-ucrainene, pe cînd ponderea politică a populaţiei ucrainene era minimă în majoritatea lor. Proporţia ucrainenilor în oraşe a diminuat foarte rapid pe parcursul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea (de exemplu la Kiev, în 1875, 32% din populaţie

numea ucraineana drept limbă maternă, şi doar 22% în 1895). Oraşele rămîneau zone de întîlnire a culturilor, dar, în secolul al XIX-lea, influenţa lor asupra culturii poporului de la ţară şi chiar a locuitorilor din foburguri a rămas limitată. Contactele ţăranilor ucraineni cu enclavele germană, cehă, bulgară şi altele erau importante, dar nu aveau un efect determinant asupra evoluţiei culturale a satelor. Contacte mai susţinute au avut loc între ucrainenii din unele regiuni şi ţăranii polonezi sau români (mai ales la frontierele etnice sau în enclavele cu populaţie mixtă), ceea ce a avut o repercusiune asupra culturii populare. În timpul perioadei care a urmat dezmembrărilor, mişcarea naţională poloneză a dobîndit o consonanţă etnică, care întărea ideea, în sînul nobilimii poloneze, potrivit căreia tot teritoriul fostei Republici a Poloniei corespundea cu Polonia. Mişcarea ucraineană născîndă era obligată să-i opună acesteia concepţia unei Ucraine etnice limitrofe Poloniei etnice şi neasimilabilă în "hotarele" sale.

În ciuda puternicei influenţe a gîndirii politice poloneze asupra gîndirii ucrainene, embrionii perceptibili ai unei mişcări naţionale ucrainene moderne au văzut lumina zilei mai întîi în estul Ucrainei, în mediul conducătorilor cazaci, al descendenţilor acestora şi ai intelectualilor apropiaţi. Aceasta s-a manifestat prin proiecte autonomiste de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, prin editarea de lucrări în limba vernaculară (*Eneida* de Ivan Kotlarevsky în 1798), prin activitatea Universităţii din Harkov, începînd cu 1805. În această etapă, elitele cultivate propagau patriotismul ucrainean prin scrieri mai ales în limba rusă. Ţăranii şi cazacii simpli nu numai că şi-au păstrat limba şi obiceiurile, ci au şi luat cunoştinţă de specificul lor naţional, lucru pe care îl mărturisesc scrierile de călătorie.

În etapa următoare, evoluţia avu loc pe două căi. Se continuă deznaţionalizarea, dar apăru şi o opoziţie. În faţa deznaţionalizării sau a indiferenţei crescînde a aristocraţiei şi nobilimii faţă de chestiunile naţionale, mişcarea naţională adoptă modelul tipic al naţiunilor "neistorice", inteligenţia ia iniţiativa, mai ales în anii '930 şi '940, în Ucraina centrală şi în Galiţia (orientală). Mitizarea are în vedere nu atît statul, cît tradiţia populară. Faptul de a considera cultura populară ca "veritabil naţională" provenea din influenţa germană, dar şi din cea poloneză şi cehă. Cu cît poetica clasică se caracteriza printr-o ierarhie a stilurilor căreia îi puteau corespunde limbi diferite, cu atît romantismul atribuia

o valoare simbolică graiului popular şi versiunii sale folclorice. Limba deveni un "stindard, o platformă, măsura tuturor lucrurilor" (Iuri-George Chevelov).

Dar loialismul sincer al propagatorilor limbii şi "renaşterii tradiţiei", activitatea lor se situa, încă de la început, împotriva maşinii centralizatoare a Imperiului Rus. Doar Confreria Chiril şi Metodiu din Kiev, în 1845-1847, a manifestat un scop politic, potrivit spiritului viziunii romantice contemporane, adică crearea unei Republici ucrainene democratice, formată dintr-o federaţie de naţiuni slave, cu Kiev în centru.

În Galiţia, participanţii la Triada ruteană, după cum reiese din almanahul lor *Rusalka Dnistrvaya* (1837), venerau tradiţiile statale ale perioadei nobiliare, dar favorizau şi simpatia faţă de popor şi proclamau unitatea culturii din Galiţia orientală şi cea din bazinul Niprului. Democratismul lor moderat, dar sincer indica direcţia pe care a urmat-o mişcarea naţională ucraineană în a doua jumătate a secolului al XIX-lea: unitatea naţiunii ucrainene, asocierea programului naţional cu problema emancipării sociale a ţărănimii. Atît în est, cît şi în vest, rolul culturii populare, esenţial ţărănească, al etosului şi limbii ucrainene a constituit baza fundamentală a orientării mişcării naţionale către interesele ţărănimii. În vest aceasta s-a dublat şi cu o mitologie istorică.

În Galiţia, ţăranii au participat la alegerile parlamentare din 1848. În acelaşi an, Consiliul suprem al Ruteniei a emis un manifest politic despre unitatea întregii naţiuni ucrainene şi despre dreptul său de a-şi decide propria soartă. Tot în acelaşi an, s-au creat prima organizaţie politică ucraineană şi primele unităţi paramilitare.

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mişcarea naţională ucraineană din Galiţia, iniţiată de inteligenţia locală, trecu de la stadiul pedagogic şi cultural la stadiul organizării politice. Ea evoluă către o mişcare de masă, urmînd treptat adeziunea ţăranilor, atraşi de inteligenţia şi, mai ales, de clerul uniat. După o perioadă trecătoare de moscofilie (grup panslav, care postula unitatea culturală cu Rusia), a dominat o orientare axată pe o existenţă în sine a naţiunii ucrainene şi a unităţii sale dincolo de frontierele imperiilor austriac şi rus, în ciuda diferenţelor de confesiune: ortodoxă în est, greco-catolică în Galiţia. După cum sublinia Franciszek Bujak, faptul că societatea era formată în primul rînd din ţărani, pentru care obiectivele naţionale şi sociale erau legate între ele, a fost determinant pentru imposibilitatea menţi-

nerii administraţiei poloneze în Galiţia, în măsura în care aceasta se sprijinea pe marii proprietari de pămînt. Cu toate acestea, mişcarea naţională poloneză bine formată a exercitat mereu o influenţă puternică asupra conţinutului ideologic şi a formelor de organizare ale mişcării ucrainene din Galiţia.

Evoluţia în Galiţia, începînd cu anii '970, a unei reţele diversificate (educativă, muzicală, religioasă etc.) de asociaţii naţionale, şi din anii '990, de cooperative, a contribuit, potrivit renumitului cercetător J. P. Himko, la formarea, la sfîrşitul secolului, nu a unei singure, ci a trei societăţi civile: ucraineană, poloneză şi evreiască. În pofida frontierelor statale şi în ciuda diferenţelor dintre teritorii, inteligheţia împărtăşea o convingere crescîndă a unei patrii ucrainene comune şi a unei singure naţiuni ucrainene în toate teritoriile în care domina, cel puţin la ţară, limba ucraineană.

Entuziasmul inteligheţiei galiţiene pentru literatură, artă şi gîndirea politică a Ucrainei de la Nipru a permis surmontarea diferenţelor de religie şi civilizaţie şi evitarea formării unei conştiinţe galiţiene separate de conştiinţa ucraineană orientală. Influenţa lui Myhailo Drahomanov, Myhailo Hruşevski, Viaceslav Lipinski şi Dmytro Donţov a determinat orientările gîndirii politice şi în Galiţia. Taras Şevcenko, părintele, a fost considerat bard naţional şi a devenit simbol naţional.

Deşi n-a folosit termenul de "ucrainean" în sens naţional, referirea la mama ucraineană a fost tipică operei sale şi a contribuit puternic la adoptarea acestui tip de auto-reprezentare de către ucraineni. "Piemontul galiţian", adoptînd principalele simboluri naţionale ale Ucrainei orientale, a influenţat în schimb mişcarea naţională, orientînd-o într-o direcţie politică, apoi statală şi pentru independenţă. Istoricii ignoră deseori că concurenţa mişcărilor naţionale îi procura inteligheţiei beneficii şi pierderi: pe măsura trezirii unei părţi a inteligheţiei către viaţa naţională, o altă parte suferea un proces de deznaţionalizare. În Ucraina orientală, în acelaşi timp în care iau naştere grupuri clar naţionale, tendinţele rusificatoare se intensifică, chiar şi la ţară, sub efectul industrializării, al serviciului militar, al şcolarizării ruse şi al şicanelor aplicate culturii ucrainene. Aceste tendinţe atinseră poporul în profunzime, pînă la un punct necunoscut înainte de naşterea unei mişcări naţionale organizate. Dacă, în Galiţia, aproape toată inteligheţia de origine ucraineană adoptă ideile naţionale, în bazinul Niprului,

doar un procent relativ slab al inteligheţiei de la ţară, şi încă şi mai puţin din inteligheţia urbană, dobîndi o conştiinţă ucraineană.

În Rusia, mişcarea politică naţională n-a fost posibilă la început decît sub forma de grupuri clandestine, pînă şi activităţile educative şi culturale fiind deseori interzise de autorităţi, depăşind limitele legalităţii. Chiar şi după 1905, mişcarea politică naţională nu a putut deveni o mişcare de masă. Cu toate acestea, o orientare naţională a putut fi difuzată în rîndul mişcărilor educative şi cooperative de la ţară şi, parţial, din oraşe. Asocierea şi interdependenţa, în prima fază a revoluţiei ucrainene din 1907, conceptelor de dreptate socială, democraţie şi eliberare naţională a asigurat susţinerea de către ţărănime în Consiliul suprem rutean pe parcursul acestei perioade a activităţii sale. De-abia mai tîrziu, demagogia socială bolşevică (susţinută de radicalismul unei părţi a inteligheţiei, ea însăşi provocată de politica Imperiului şi neputinţa liberalilor) reuşi să deturneze o mare parte a ţărănimii, fără a mai vorbi de proletariatul urban, de la o susţinere activă a ideii naţionale.

Orientarea populist-democratică a dominat vechea istoriografie ucraineană. Vulgarizarea sa de către ideologia bolşevică, apoi pierderea obiectivă, ca urmare a urbanizării, a rolului satelor ca rezervor al ucrainităţii, au contribuit la excesele unor istorici ucraineni contemporani în analiza lor, totuşi justificată, a rolului elitelor în procesul genezei naţionale. Adevărul se află la mijloc. Pe de o parte, elitele au făurit variante ale ideologiei naţionale şi le-au propagat în popor. Pe de altă parte, aceste elite ucrâinene, prin integrarea lor în elitele de la putere, au suferit o deznaţionalizare mai rapidă decît păturile populare, ceea ce a contribuit la eşecul mişcărilor pe care le iniţiaseră chiar ele. Iată de ce este folositor să aducem aminte că teritoriul pe care s-a format Ucraina modernă este determinat de un spaţiu omogen în cadrul căruia ţărănimea şi-a conservat o limbă proprie. Timp de secole la rînd, satul a constituit spaţiul naţional pe care se sprijineau centrele naţionale din oraşe. Spaţiul naţional nu a înglobat efectiv oraşele decît în cursul etapelor ulterioare ale industrializării. Graţie acestei relative stabilităţi a ţărănimii, nici una dintre rupturile de continuitate în dezvoltarea politică naţională n-a fost fatală: după eşecurile succesive şi abandonul (trădarea, după retorica naţionalistă) vechilor elite, noile elite dispuneau de un public la care puteau face referinţă, în cadrul căruia îşi

puteau propaga cultura şi ideologia naţională. Rolul fundamental al satului în mişcarea naţională ucraineană a durat pînă în ultimele etape ale dezintegrării culturii tradiţionale, mai întîi sub efectul loviturilor date de regimul totalitar, apoi sub efectul influenţelor prezente în toată lumea contemporană ale proceselor de transformare a societăţilor industriale şi postindustriale. Mişcarea naţională ucraineană, cu excepţia Galiţiei, a fost cu mult mai slabă decît mişcările naţiunilor vecine, ca Polonia sau Ungaria. Cu toate acestea, practic tot spaţiul etnic şi lingvistic al ucrainenilor a constituit un spaţiu de formare a unei naţiuni moderne, în ciuda presiunilor dezintegratoare ale statelor dominante şi în ciuda conflictelor dintre civilizaţii. După revoluţia bolşevică din 1917, politica naţională a noului regim a trecut prin diferite etape, dar orientarea sa principală a constat într-o tendinţă de nivelare a diversităţilor culturale dintre regiunile şi naţiunile care făceau parte din URSS.

Pe parcursul ultimei perioade a existenţei acestui moştenitor al fostului Imperiu Rus, guvernele sale au întreprins pe faţă acţiuni în scopul amalgamării naţiunilor etnice într-o "naţiune sovietică omogenă". Patria trebuia să fie un stat dirijat de la Kremlin, avînd ca simboluri vizuale turla principală a Kremlinului şi silueta lui Lenin. Pasivitatea societăţii a rezultat parţial dintr-o lipsă de încredere într-o posibilă renaştere politică a Ucrainei. Ea era ruptă de lume chiar şi în clipele diverselor dezgheţuri şi semi-dezgheţuri. Dacă lumea a cunoscut destinul lui Palach, opinia publică a ignorat, cu excepţia cîtorva specialişti, imolarea prin foc a fostului membru al rezistenţei anticomuniste Oleksy Hirnyk, pe monumentul lui Taras Şevcenko, la 21 ianuarie 1978 (în ajunul celei de-a 60-a aniversări a proclamării Republicii naţionale ucrainene autonome), după distribuirea unor manifeste (copiate de mînă timp de mai multe luni), prin care chema la eliberarea Ucrainei.

Alianţa mişcărilor democratice disidente cu mişcările de renaştere naţională a constituit o reacţie naturală faţă de puterea total arbitrară a Biroului Politic şi a politicii sale de centralizare şi rusificare. Aceasta a determinat în mare parte aspectele etnice şi naţionale ale consolidării naţiunilor politice în statele constituite pe ruinele URSS, printre care şi Ucraina. Solidaritatea numeroşilor ruşi, polonezi, maghiari, evrei şi reprezentanţi ai altor minorităţi naţionale mărturiseşte apariţia unui patriotism "teritorial şi statal", trimiţînd la moştenirea unor gînditori

ca Waclaw-Vaceslav Lipinski, care-i chema pe polonezi să sprijine suveranitatea statului ucrainean.

Ucraina contemporană formulează postulatul potrivit căruia ea este o patrie pentru toţi cetăţenii statului, inclusiv minorităţile naţionale. Simultan, ea afirmă (mai mult decît realizează) datoria de protecţie faţă de cultura şi identitatea naţiunilor care nu au alt stat-protector, faţă de ucrainenii din interiorul şi exteriorul frontierelor sale, ca şi faţă de tătarii din Republica Autonomă din Crimeea. Oamenii politici ucraineni se referă deseori la exemplele Franţei şi Germaniei, care au grijă de dezvoltarea culturilor franceză şi germană, garantînd în acelaşi timp posibilităţi de dezvoltare culturilor altor comunităţi etnice şi culturale. Patria mamă pentru toţi cetăţenii — sloganul acesta este realizat astăzi cu mai multă convingere, se pare, decît în epocile trecute.

Jaroslav Isajewicz

LATINITATEA — REPER IDENTITAR ROMÂN

Construită, ca orice identitate, în jurul unor revizuiri arbitrare ale memoriei, identitatea română se sprijină, şi ea, pe cîteva adevăruri considerate ca stabile şi profunde, care întreţin un raport strîns, deşi niciodată definitiv, cu istoria. *Latinitatea* poporului şi a limbii române reprezintă o permanenţă şi un reper, un marcator de identitate care-şi găseşte punctul de ancorare în fapte istorice legate de romanizare şi de naşterea etniei române. Tributară matricei unor semnificanţi care trimit la origini, latinitatea devine în timp o proiecţie mentală care reflectă conştiinţa de sine a poporului, un vector de dialog cu Europa şi un instrument indispensabil revendicării şi edificării identităţii sale naţionale. Este vorba de un concept major care respiră cu doi "plămîni", pe de o parte un ansamblu de fapte de ordin istoric, etnic şi cultural, obiective şi constante de-a lungul timpului, pe de altă parte o construcţie imaginară care se reflectă în variabile subordonate mizelor culturale şi multiplelor strategii ideologice şi politice.

O iluminare complementară aduce interpretarea latinităţii ca tărîm de civilizaţie, ca "familie" bazată pe comunitatea originilor, înrudirea

limbilor, moştenirea lăsată de marea civilizatoare mediteraneană, Roma Imperiului, şi tradiţiile care "bîntuiesc memoria popoarelor, visurile lor politice, elocvenţa oratorilor săi". Dar această romanitate este o noţiune mai recentă. Românii se descoperă în trecutul lor latin cu mai multe secole în urmă. Căci, după cum aminteşte Henri Focillon, care-i îndrăgeşte în mod deosebit pe "latinii de la Dunăre", "poporul român, excelent dotat, are un trecut care se cufundă în miezul celor mai antice anale ale Europei".

Emblematic, numele poporului român cristalizează o identitate. Românii îşi poartă latinitatea în nume şi ea se identifică cu existenţa lor. Etnonimul "român" aduce aminte de romanitatea originală, căreia îi conservă memoria. El ilustrează o percepţie globală care face referire atît la originea, cît şi la apartenenţa la o tradiţie şi la un patrimoniu de civilizaţie. Într-o lume orientală ne-latină, această ascendenţă legată de o civilizaţie prestigioasă făcea să supravieţuiască bucuria unicităţii, a "diferenţei" care dădea consistenţă şi semnificaţie identităţii. Dacă identitatea nu survine decît acolo unde apare diferenţa, *latinitatea* a fost diferenţa care le-a permis românilor să se definească pe baza unei origini comune simbolizată de o moştenire culturală comună. La legitimarea prin mitologia istorică, latinitatea adaugă "specificul" destinat să-i diferenţieze pe români de comunităţile slave sau de altă origine care-i înconjoară.

Înţelegem astfel că nu hazardul, cu siguranţă, este cel care a făcut ca din toate popoarele de origine latină românii să fie singurii care să perpetueze în numele lor chiar şi termenul de *romanus*. Documentele medievale străine folosesc numele de *valahi* cu mai multe variante, în funcţie de filieră: germanică, slavă, occidentală, maghiară etc., pentru a-i desemna pe români ca etnie de origine romană, care vorbesc o limbă diferită de a vecinilor. În timpul acesta, românii înşişi s-au desemnat întotdeauna cu numele de *român* (*rumân*). Continuînd latinul *romanus*, termenul preciza fără echivoc originea şi continuitatea, îndepărtînd din start orice confuzie posibilă. Străinii vor recunoaşte această evidenţă, iar evoluţia istorică va determina transformarea sa în etnonim, în sensul strict al termenului, pentru a desemna o etnie particulară.

Astfel, este greu de contestat că nici un popor n-a fost atît de mîndru de a fi latin şi nu şi-a exprimat cu atîta fidelitate voinţa de a fi şi de a rămîne astfel. A fi "latin" a fost reflectarea unei dorinţe, pe cît de pro-

iectivă, pe atît de compensatorie. El semnifica legătura cu o ascendenţă glorioasă şi veche, dar şi revendicarea unei recunoaşteri ca atare. Cu cît prestigiul poate duce în siajul său flacăra elanului patriotic, cu atît vechimea este susceptibilă să joace un rol istoric. Suveranii europeni cunoşteau bine forţa mobilizatoare a acestei proiecţii mentale, această conştiinţă de sine care justifică acţiunea. Începînd de atunci, cînd voiau să-i incite la luptă pe români, li se invoca "originea glorioasă". Papa Clement VIII, care miza pe atragerea ţării româneşti în "Liga sfîntă", le amintea românilor originea lor, care-i obliga să fie la înălţimea strămoşilor şi să tindă la gloria lor. Această retorică incantatoare a devenit un clişeu, un stereotip, un laitmotiv. În timpul acesta, recurenţa a contribuit, şi ea, la supravieţuirea latinităţii române. Conştiinţa de sine nu poate justifica singură o identitate. Privirea celuilalt sau imaginea pe care o transmite sînt indispensabile pentru coerenţa acesteia. Prin *romanitas* şi *christianitas* se afirma identitatea europeană a românilor.

Cu toate acestea, este evident că această Românie atît de latină îşi datorează apartenenţa europeană mai mult voinţei şi "memoriei" sale decît geografiei. Creuzet original nutrit de valorile celor doi poli în jurul cărora gravita lumea europeană, Roma şi Bizanţul, ea reprezintă atît solidaritatea şi împărţirea valorilor, cît şi distincţiile care au separat şi tulburat cele două spaţii. Dacă apropierea de "Imperiul stepelor" trebuia în mod ineluctabil să-i influenţeze destinele, printr-o mişcare inversă ea a căutat să depăşească marginalitatea şi să se alipească centrului lumii europene, înţeles mai puţin ca un orizont, cît ca o reprezentare globală, un vector de universalitate. Astfel, lectura *latinităţii* este în mod particular aptă să pună în lumină dialectica apropierii şi integrării europene care străbate istoria românească. La termenul care include, într-un prim moment, ideea unei origini, se adaugă aceea a unei apartenenţe la un spirit european. Pentru o ţară care se învecinează cu Orientul, latinitatea reprezintă greutatea care face să se încline balanţa către Occident. Latin, cu o limbă neolatină, poporul român are o origine europeană şi aparţine, cu toate celelalte experienţe diverse acumulate de-a lungul istoriei sale, la o cultură occidentală. Aceasta este mesajul pe care a vrut să-l transmită latinitatea sa. Graţie acestui mesaj, latinitatea rămîne în contemporaneitate.

Româna este cunoscută astăzi ca limba romană cea mai unitară şi cea mai latină. Unitatea limbii este unul dintre aspectele fundamentale

ale unităţii spirituale a poporului român. Totuşi, atunci cînd limbile Romaniei occidentale au cunoscut o continuitate în evoluţia lor culturală din Antichitate pînă-n Evul Mediu, legătura directă cu sursa latină nefiind niciodată întreruptă, românii în schimb au fost rupţi de lumea latină şi, prin intermediul administraţiei şi culturii, limba a suferit influenţe bizantine şi slave. Cu toate acestea, la acest "copil teribil" al Romaniei, structura latină a rezistat influenţelor alogene. De unde particularităţile atît de preţioase pentru lingvişti.

Totuşi, latinitatea nu înseamnă doar o origine, ci şi ideea de vechime, de continuitate şi de ataşament la o stare de spirit, cu corolarul său, legitimitatea poporului de a se bucura din plin de un spaţiu care este al său. Chestiunea despre cum s-a născut un popor latin la cealaltă extremitate a Europei se orientează către explicaţia printr-o altă originalitate: cum şi-a putut menţine şi perpetua vitalitatea originară această insulă de latinitate închisă între ţări de limbi ne-romane şi îndepărtată geografic de familia ei din Occidentul mediteranean? Să vorbeşti despre "miracol românesc" sau de "enigmă" ar părea că faci din latinitate ceva care ţine mai mult de straniu, dacă nu de bizar sau inexplicabil, decît de istoric.

Totuşi nu este cazul, iar specialişti avizaţi amintesc argumentele şi probele istorice ale continuităţii daco-romane pe teritoriile locuite de români. Astfel, fondată pe datele zise obiective, susceptibile de a restitui legături puternice de solidaritate, cum ar fi originea comună a poporului şi limbii, latinitatea a devenit un fapt de conştiinţă care întreţine o simbolică matricială. Imaginile se supun unor legi proprii şi în sensul acesta noi sîntem nu atît "producătorii" imaginarului nostru colectiv cît "mediatorii vieţii sale". Trimiţînd la origine şi mobilizînd în acest scop, latinitatea cu "iconosfera" ei a putut fi receptată ca o contrapondere în stare să facă faţă agresiunilor şi să asigure revenirea la sine, care garantează permanenţa.

Fără îndoială, românii aveau mare nevoie de o "contrapondere", dată fiind configuraţia geopolitică şi multitudinea determinărilor care au acţionat de-a lungul timpului asupra identităţii lor. Situat "geografic" la intersectarea Occidentului cu stepa eurasiatică, acolo unde Dunărea îşi întrerupe parcursul european şi se aruncă în apele "tulburi" ale Mării Negre, "istoric" între Imperiul Otoman, Imperiul Habsburgilor şi Imperiul Rus, "cultural" între umanismul occidental şi tradiţia

slavo-bizantină, "lingvistic" în latinitate, folosind totuşi încă şi-n secolul al XIX-lea alfabetul chirilic, şi "spiritual" în lumea ortodoxă, dar şi în Biserica Romei, poporul român şi-a integrat şi construit cu greutate echilibrul şi unicitatea.

În faţa dificultăţii, evidente, pe care o ridica această "situare", latinitatea devine un instrument de apărare şi de luptă pentru constituirea şi salvgardarea identităţii. Pluralitatea determinărilor face conceptele mai complexe, dar şi mai precise. Se ştie că identitatea etnică depinde în mare parte de maniera în care este interpretată istoria. Românii, pornind de la o realitate istorică ce le explică originea, şi-au "interpretat" istoria, natural, dintr-o perspectivă latină.

Insulă de latinitate şi *răscruce a civilizaţiilor*, iată cele două imagini tradiţionale şi emblematice prin care s-a încercat să se explice situaţia particulară a spaţiului românesc. Făcînd referire la o topografie mai degrabă culturală decît geografică, ele mizează, fiecare în felul său, pe încărcătura metaforică. Cu toate acestea, "insulă" şi "răscruce" sînt *a priori* opuse, iar după imaginea folosită, grila de lectură propusă este diferită. Percepţia imaginativă a "insulei" trimite la o enclavă care, în această ocazie, se defineşte prin specificul său, *latinitatea*, în contrast cu "marea slavă" care-o înconjoară; pe cînd "răscrucea", dimpotrivă, trimite la un spaţiu deschis, cămin al multiplicităţii, receptacol şi filtru al diferitelor civilizaţii. Cu toate acestea, configuraţiile lor au un punct comun: perceperea unui spaţiu limită marcator al unui prag, al unei frontiere, care transportă în simbolistica sa atît forţa unei conştiinţe de sine, cît şi o neliniştе latentă. Rostogolire, submersiune, această percepţie înjunghietoare bîntuie şi, urmînd rotiţele istoriei, va fi pusă în rezonanţă; ea va ritma de-a lungul timpului imaginarul identitar.

Dacă reîntoarcerea la trecut este proprie culturii europene, constatăm că istoria românească nu face excepţie. Dimpotrivă, ea se construieşte printr-o eternă reîntoarcere la faptele originare, ale căror semnificaţii supraestimate, minimalizate sau reinventate pun într-un strîns raport trecutul cu prezentul. Ideea de continuitate şi de unitate se referă direct la originea latină. Originea, limba şi o etno-cultură comune au fost legătura care proclama ţările române membre ale unuia şi aceluiaşi popor, în ciuda fragmentării lor. Prezenţa continuă în spaţiul geografic şi unitatea sînt probleme fundamentale. Putem aprecia adevărata lor încărcătură istorică prin prisma teoriei zisă "imigraţionistă",

prin care cîţiva istorici străini aduc argumente pentru a dovedi originea balcanică a românilor şi absenţa unei vieţi daco-romane continue în spaţiul geografic carpato-danubian. Semnificaţia istorică a acestei teorii este vitală. Atacînd rădăcinile şi conţinutul însuşi al identităţii româneşti, ea se repercutează asupra dreptului legitim al poporului de a-şi apropria ca fiind al său spaţiul vital. Miza, Transilvania, este de talie şi polemica încă nu este închisă.

Cu toată evidenţa, în cazuri potrivnice realul şi imaginarul sînt complementare. Faptele istorice, documentele sînt secondate de impulsul conştiinţei latine. Adevăr în acelaşi timp iniţial şi ultim al existenţei româneşti, ea regenerează şi vitalizează toate latenţele pentru a da conţinut şi formă unei identităţi. Ţară încercată fără încetare de invazii şi războaie, descrisă ca "răscruce a tuturor relelor" sau "bulevard al Europei împotriva invaziilor asiatice", latinitatea se constituie în fir conducător de continuitate şi supravieţuire a unei identităţi. Un soi de eternitate condensată.

Istoria "latinităţii" româneşti urcă pînă la începutul mileniului I cînd, în urma unor confruntări lungi şi extrem de dure cu geto-dacii, locuitori ai spaţiului carpato-danubiano-pontic, împăratul Traian a reuşit să integreze Dacia în Imperiul Roman. Împingînd expansiunea romană la apogeul său, el contribuie implicit la naşterea unei noi realităţi etnice. Colonizarea masivă a Daciei şi asimilarea progresivă a autohtonilor conduce, destul de rapid, la o simbioză ce reprezintă baza poporului român. Deşi, prin raport cu celelalte provincii romane, procesul de romanizare a Daciei a avut loc mai tîrziu, că factorii direcţi ai romanizării au acţionat pentru o perioadă mai scurtă şi că procesul a fost mai rapid, romanizarea a fost profundă. Creştinarea a jucat aici un rol important. Daco-romanii au fost evanghelizaţi începînd cu prima jumătate a secolului al IV-lea. Lexicul creştin românesc atestă vechimea şi caracterul latin al creştinismului.

Sigur, aceste evenimente se situează într-o istorie de două ori milenară, dar pentru români importanţa lor va fi atît de mare, încît le vor evoca pe viitor cu obstinaţie, ca pe un criteriu esenţial al etnicităţii şi ca motiv al voinţei de a trăi împreună şi de a-şi asuma un destin comun. Două monumente aduc aminte de evenimentele acestea, care i-au pus faţă în faţă pe împăratul Traian şi regele Decebal: "Tropaeum Traiani" la Adamclisi, în sudul Dobrogei, în România, şi Columna lui Traian,

la Roma, singurul element din Forum conservat integral. Prin intermediul a 155 de scene şi a nu mai puţin de 2 500 de figuri umane, Columna ilustrează războaiele. În această naraţiune de tip *genus oratorium*, reprezentarea dacilor în spaţiul lor geografic şi în cadrul vieţii lor este atît de bogată în informaţii şi atît de demnă (idealizată, zic unii), încît s-a putut spune că "niciodată nu au adus romanii un astfel de omagiu unui popor învins".

Dacă istoria românească acordă atîta importanţă acestor monumente, aceasta este pentru că ele stau mărturie victoriei romanilor, premisă a transformării Daciei în provincie romană, a colonizării şi romanizării dacilor; ele îi leagă pe români de istoria unui spaţiu. Deşi rămîne în continuare greu de precizat unde se situează în aceste reprezentări graniţa dintre adevărul istoric şi convenţia artistică, impactul asupra imaginarului colectiv a fost dintre cele mai semnificative. Columna lui Traian este un document şi un simbol. Ea atestă şi simbolizează, chiar în inima Romei, latinitatea românilor. Ca şi "lupoaica romană" care tronează astăzi în mai multe oraşe ale României.

O astfel de abordare ne permite să înţelegem de ce monumentul evocator al genezei etnice, "original şi veritabil certificat de naştere al poporului român", s-a încastrat ca o figură matricială a latinităţii române. "Colonul italian s-a căsătorit cu fiica şi cu sora Dunării", spunea Jules Michelet. "Act de naştere" sau "poartă de aur", metafora este acolo pentru a nutri amintirea Romei şi a învăţa despre originea latină a românilor. Şi mai mult încă. Monumentul, străbătînd intact secolele, a fost interpretat ca un legat testamentar al trecutului, capabil să raporteze toată istoria la acest moment originar. El s-a constituit astfel în centru de legitimitate menit să lumineze istoria. Imaginarul este vectorizat de aşa manieră încît urmează un ax în care mişcarea devine ireversibilă, pentru că românii cred că exact asta voiau romanii: "Să imortalizeze eforturile pe care armata lui Traian le-a făcut pentru a cuceri o ţară care va deveni de-a lungul secolelor un bastion al romanităţii în sud-estul european [...]". Cînd poeţii îi vor evoca pe eroii naţiunii sau "mîndria de a fi român", cum făcea poetul Eminescu, ei nu-l vor uita niciodată pe împăratul Traian, primul fondator.

Sprijinită pe acest soclu cu imagini, latinitatea românească, construită în faze eşalonate în timp, posedă diacronismul şi dialectica sa. De la începutul scrisului în ţările române, oamenii de cultură mani-

festă un interes aparte pentru istorie şi, în acest cadru, latinitatea este o referinţă de bază. Cel ce deschide şirul marilor cronicari umanişti, primul care a scris în română, este Grigore Ureche. Romanitatea poporului român se află în centrul cronicii sale şi ea va fi de acum încolo permanentă în istoriografia naţională. Dacă autorul insistă asupra originii latine a poporului şi a limbii, aceasta se întîmplă, zice el, pentru ca timpul să nu şteargă amintirea. Cronicarii reanimă memoria istoriei şi naraţiunea este demonstrativă. Dovezi şi argumente se înlănţuie pentru a demonstra că poporul "de la Roma se trage" şi că, sprijinit pe argumente, limba română este atît de latină, încît cel ce vorbeşte latina ar înţelege uşor toate cuvintele. Cronica lui este şi o punere în gardă şi se doreşte paradigmatică. Ea ar trebui să servească drept model pentru "a perpetua binele şi a evita răul". Această nelinişte este subiacentă discursului despre latinitate. Mereu în căutare de noi dovezi, ea trebuie să fie scutul împotriva detractorilor.

Cu toate acestea, există în cronica lui Grigore Ureche un episod care risca să umbrească această imagine valorificatoare. Colonii trimişi de Roma în ţările române n-ar fi fost dintre cei mai demni de frecventat. Evident, istoriografii s-au aplecat asupra problemei. Deşi concluziile sînt deseori diferite, prevalează ideea că acest "episod infam" nu-i aparţine lui G. Ureche, ci unui copist "ignorant şi slab cu duhul". Episodul, reprodus după o "cronică maghiară", răspundea unui scop politic care trebuia dintr-o lovitură să îndepărteze orice credibilitate. De unde posibilitatea de a dizerta asupra subiectului, chiar de a divaga din plin. Fără ca referirea să fie făcută direct, unele afirmaţii, care au revenit cu insistenţă, s-au vrut un răspuns la acel pasaj. Românii sînt "romani veritabili şi romani de elită", sublinia stolnicul Cantacuzino, pe cînd, pentru D. Cantemir, împăratul Traian, "alegînd dintre cetăţenii romani", trimisese coloni de origine pur italică, dacă nu chiar originari exclusiv din Roma. Totuşi, Eutropius a precizat cu claritate că aceşti coloni erau *ex toto orbe romano*.

"Latinitatea" rămîne preocuparea prioritară şi privilegiată a tuturor umaniştilor care au primit o "educaţie latină" şi care aveau un "ideal latin". Miron Costin, succesorul lui G. Ureche, aduce probe noi şi vorbeşte cu şi mai mult entuziasm, atît de originea poporului, cît şi de limbă. Cu toate acestea, trebuie să aşteptăm o personalitate de talia lui Dimitrie Cantemir pentru ca Occidentul să fie sensibilizat la această

chestiune. Recunoscut ca unul dintre marii orientaliști, cel mai competent în fapte de istorie otomană, membru al Academiei de la Berlin, scriitor a cărui operă a circulat în zece limbi, prințul erudit știa că, avînd prestigiul și garanția sa științifică, nimeni nu putea mai bine decît dînsul să interpeleze lumea și să atragă atenția asupra țărilor române. Iată de ce el încearcă să demonstreze că, în pofida divizării în provincii separate, populațiile acestor țări au o aceeași origine și vorbesc aceeași limbă, reprezentînd o singură și unică entitate etnică și națională. Latinitatea, prezentată ca un liant indestructibil, restituie imaginea unitară a unui popor divizat în mod artificial. Integrarea acelorași moșteniri etno-culturale dezvoltă sentimentul unei istorii și al unui destin comune. Integrînd în trecutul românilor datinile și obiceiurile, legendele și miturile antichității romane, filiația latină reieșea întărită. Cantemir concentrează și precizează ideile umaniștilor, antrenează și dinamizează dobîndirea de conștiință.

Rolul catalizator al ideilor lui Cantemir își va da întreaga măsură în mișcarea politică și culturală a Luminilor, cînd latinitatea, subiect de analiză și de comentarii asupra fundamentelor identității române, trebuie să fie mai mult decît un trecut reinvestit. Ea devine argumentul unei pledoarii, unei idei-forță care a dat naștere unei veritabile lupte sociale și politice. Dacă prezentul a avut întotdeauna prioritate în fața memoriei, de acum înainte va fi invers. Dominația Habsburgilor în Transilvania și aceea a turcilor în principatele danubiene au diversificat și au conjugat diferit factorii de influență în fiecare provincie. În timpul acesta, latinitatea, unitatea limbii și a teritoriului, focalizează toată atenția și sînt cele care permit afirmarea și degajarea caracterului unitar al Luminilor române. În Transilvania se asistă la o emulație spirituală fără precedent, prevestire a unei renașteri naționale. Deși populație majoritară, românii nu erau recunoscuți de guvernarea Habsburgilor. Mai mulți eruditi formați la Blaj, Roma și Viena, a căror coeziune și sincronizare va justifica apelativul de Școala Ardeleană, angajează o luptă pentru emanciparea românilor. Aspirînd la o recunoaștere și la o integrare, ei încearcă să ducă un dialog cu Europa. "Latinitatea", sigiliu care marchează unitatea poporului, este în centrul muncii lor științifice. Ea aduce argumente și justifică un vast program politic de emancipare socială și independență națională.

În acest context, un act de o importanţă deosebită pentru evoluţia mesajului latin a fost Uniunea cu Biserica occidentală. Uniunea cu Roma, legată de considerente politice, a devenit un factor decisiv în crearea şi evoluţia Luminilor, care la români îmbracă un caracter latinist. Faptul că Biserica latină şi Biserica ortodoxă nu mai sînt divergente în punctele doctrinale a făcut posibilă o conversiune tacită şi fără prea multă agitaţie. Concesiunile nu răsturnau tradiţiile. Pe plan cultural, consecinţele uniunii au fost imense şi durabile. Cei mai buni elevi de la Blaj (leagănul şcolii latine) sînt îndrumaţi către Roma. La colegiul De Propaganda Fide (instituţie fondată de papa în 1627 în scopul de a forma preoţi misionari) ei găsesc condiţiile favorabile maturizării intelectuale care, mai tîrziu, în universităţile din Viena, le va da acces la ideile reformiste ale josefinismului. La Viena, în atmosfera Colegiului Sainte-Barbe, creat special pentru greco-catolici, se revelează afinităţi care-i mobilizează pe români spre obiective de interes naţional. Întîlnirea cu Europa "luminată" a oferit spaţiul propice apariţiei unei conştiinţe moderne şi integrării în spiritualitatea europeană.

Latinitatea îşi păstrează statutul fondator şi magistral. Sprijinită pe o documentare pe cît de excepţională, pe atît de vastă (colecţia lui Gheorghe Şincai număra doar ea 26 de volume de documente), această generaţie de erudiţi relua tradiţia cronicarilor umanişti şi-şi concentra eforturile asupra aceluiaşi scop istoric şi lingvistic: demonstrarea originii latine a românilor, latinitatea limbii şi prezenţa neîntreruptă pe teritoriul pe care-l locuiesc. Era vorba deja de a aduce argumente pentru a combate autori ca Sulzer, Engel şi Eder, care contestau drepturile românilor. Datorită autorităţii lor, argumentele privitoare la dreptul legitim al poporului român au fost ridicate la dimensiune europeană.

Cît priveşte cercetarea lingvistică, ea s-a concentrat pe punerea în evidenţă a fondului şi a structurii latine a limbii. Influenţele bizantine şi slave suferite datorită administraţiei religioase şi culturii, ca şi scrierea cu caractere chirilice, făceau latinitatea ambiguă. Exploatînd această stare de lucruri, slavistul Kopitar contestă latinitatea românei, sprijinindu-şi argumentele pe imposibilitatea unei scrieri cu caractere latine. Cînd, la Viena, în 1779, Samuil Micu imprimă pentru prima dată o carte românească cu litere latine, este vorba nu numai de a readuce limba la originea ei, ci şi de a răspunde detractorilor.

Lupta corifeilor Şcolii Ardelene îşi va arăta roadele mai ales după 1800, cînd multe cărţi vor fi scrise sau imprimate cu alfabet latin. *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, prima gramatică tipărită a limbii române, deşi scrisă în latină (doar exemplele sînt în româneşte), serveşte de mărturie a originii latine a limbii. Friedrich Diez, fondatorul filologiei romanice comparate, va găsi aici argumentele pentru a situa limba română în familia limbilor romanice continuatoare ale latinei în fostele provincii ale Imperiului.

Pornind de la o acţiune organizată, susţinînd sau propunînd sisteme ortografice etimologizante, această elită intelectuală a creat o adevărată mişcare de latinizare a limbii, urmată, ca o consecinţă aşteptată, de integrarea mai rapidă a culturii române în lumea spirituală romană. Dincolo de derivele puriste, care au amplificat şi denaturat ideile lor, principiile Şcolii Ardelene rămîn exemplare. Începe atunci procesul de creare şi unificare a limbii literare, de modernizare şi îmbogăţire prin introducerea de neologisme avînd ca origine latina şi limbile romanice occidentale. Limba trebuia să rămînă un martor al latinităţii, terenul pe care demonstraţia putea fi irecuzabilă. Astfel, un punct esenţial al programului a fost abandonarea alfabetului chirilic. Ideile Şcolii Ardelene vor germina şi vor da rezultate în secolul următor, cînd româna îşi întăreşte identitatea ca urmare a unei ample mişcări de cercetări şi controverse filologice. Programul Luminilor va rămîne un model pentru revoluţia ce urma să vină. "Latinitatea" devine un vector al puterii de înţelegere pe care o are poporul despre sine. Ideea că el şi-a păstrat identitatea etnică graţie acestor legături seculare şi-a făcut deja drum în imaginarul colectiv. Latinitatea reînvie, actualizează şi reevaluează planul său secundar simbolic. Forţă latentă care permite afirmarea sau respingerea ideilor, conceptul spiritual capătă din ce în ce mai mult dimensiune politică. Revoluţia din 1848, cu luările sale de poziţie ideologice, pretextează ataşamentul indestructibil la civilizaţia occidentală, mai ales la limba, cultura şi ideile progresiste ale poporului francez.

Într-un climat de efervescenţă politică şi culturală, vocea celor mai marcante personalităţi, solidare în această "cruciadă a democraţiei", se ridică pentru a se înscrie în mişcarea revoluţionară europeană. Societatea secretă "Frăţia", constituită în 1843 la Bucureşti, şi "Societatea studenţilor români de la Paris" (1846) reunesc intelectuali străluciţi,

pătrunşi de iminenţa împlinirii imperativelor naţionale. Personalităţi franceze de prim ordin sprijină lupta lor, iar Parisul devine un centru puternic al luptei pentru cauza "micii surori latine". "Cauza românească a devenit o cauză cu adevărat franceză", scria în 1858 Armand Lévy, vărul împăratului Napoleon III, pe cînd Vasile Alecsandri afirma (1859) că "în toate împrejurările importante şi grele, noi am găsit în presa franceză un avocat elocvent şi un sprijin luminat".

Astfel, preconizînd recunoaşterea naţiunii, emanciparea socială şi unirea, anul 1848 românesc avansa pe calea unităţii naţionale nutrindu-şi şi resuscitîndu-şi revendicările prin ideea latinităţii. În Franţa, campania în favoarea unităţii româneşti, concretizată printr-o abundenţă de articole care gravitau în jurul problemelor politice şi economice ale provinciilor danubiene, sensibiliza opinia publică pentru cauza poporului român, "latinii de la gurile Dunării". Nicolae Golescu, unul dintre patrioţii exilaţi la Paris, în solicitarea de sprijin politic adresată lui Napoleon III, nu uită să aducă aminte că "sîngele care curge prin vinele copiilor Franţei curge şi prin acelea ale copiilor României".

Dincolo de mizele şi semnificaţiile de ordin politic, manifestarea afinităţii franco-române întărea greutatea simbolică a apartenenţei la o lume romanică. Ea le permitea românilor să reveleze atît întinderea universalităţii lor, cît şi bogăţia particularităţii lor. Vasile Alecsandri, scriitor şi om politic, cunoscut în Europa mai bine decît orice alt scriitor român, atinse culmea popularităţii sale în 1878, atunci cînd poemul său, care aducea un omagiu latinităţii, a fost încoronat cu premiul cîntecului latin de către "Societatea pentru studiul limbilor romanice" de la Montpellier. Tradus în mai multe limbi, poemul celui considerat ca "cel mai puternic şi mai complet reprezentant al gîndirii şi sufletului românesc" aducea aminte lumii de romanitatea românilor şi de apartenenţa lor la Europa latină. Ne putem gîndi că aceasta a fost şi intenţia juriului care, decernînd acest premiu, voia să suscite, prin intermediul latinităţii, interesul, simpatia şi recunoaşterea poporului român.

De acum înainte, mitologia în stare să compenseze dispersia şi să ilustreze imaginea unui tărîm de civilizaţie prestigioasă face să renască în conştiinţa colectivă un mesaj exaltant, care aduce aminte de o datorie comună de îndeplinit. Românii se revendică drept europeni, iar latinitatea este calea simbolică susceptibilă să-i aşeze unui model de

civilizaţie. Cultură şi politică, latinitatea ilustrează cît se poate de bine mecanismele sublimatoare ale creării unei identităţi.

La fel, în domeniul lingvistic ponderea implicaţiilor istorice şi patriotice este importantă. Astfel, îmbogăţirea limbii a fost o preocupare esenţială şi vitală. Pentru a resuscita natura originară, apelul la elementele latine se prezenta ca legitim: "Nu este vorba de a împrumuta, ci de a lua fără complexe ceea ce ni se cuvine de drept din moştenirea mamei şi surorilor noastre". Dar confruntările lingvistice în jurul interpretării latinităţii ating extremele. Mai bine decît unele discursuri politice, ele dau seamă de complexitatea realităţii româneşti. Nu raţiunile lingvistice sînt cele care prevalează în opera adepţilor "latinismului pur şi etimologizant"; ceea ce le explică exagerările şi, în cele din urmă, reculul. Ei scriu în numele "demnităţii naţionale" şi luptă pentru drepturile naţiunii. Limba este o dovadă istorică şi un instrument politic. Instituirea artificială a unor dispozitive de corectare a "devierii" limbii permite în consecinţă manipularea ei. Îndepărtînd toate "impurităţile" care au "murdărit-o" şi au "stricat-o", eliminînd toate "aluviunile eterogene", româna "reconstruită" pornind de la forma sa originară trebuia astfel să-şi regăsească puritatea latină. Pornind de la o limbă "purificată", mărturia lingvistică îşi va multiplica forţa persuasivă în demonstraţia istorică a latinităţii.

Această încercare de integrarea a realităţii latine a românei într-o latinitate rezultînd dintr-o teorie filologică a eşuat, firesc, foarte repede. Cu toate acestea, ea a tradus ideea că suprasolicitarea identităţii latine diminuează diferenţierea, denaturează originalitatea şi duce, de fapt, la o reducere a identităţii. Românii nu aveau nevoie să fie mai latini decît erau deja.

Evenimente importante, declinul puterii otomane şi influenţa principiilor Revoluţiei Franceze au restructurat radical viaţa societăţii române. Contactul cu Europa şi mai ales cu Franţa accelerează ieşirea din lumea slavo-bizantină şi adoptarea structurilor şi instituţiilor occidentale. Limba literară, sub influenţa unirii celor două principate (1859), îşi întăreşte tendinţa spre unificare lingvistică. Şi, în sfîrşit, în 1860, alfabetul chirilic este înlocuit definitiv cu alfabetul latin care, de acum înainte, devine alfabetul oficial.

Cînd începe procesul de modernizare a limbii, "occidentalizarea" sa, aceasta se înscrie foarte firesc în tradiţia latină, urmînd firul

romanităţii. Franţa şi limba franceză sînt responsabile ale unui proces decisiv în destinul său. Contactele şi influenţele prezente deja încă din secolul al XVIII-lea se transformă, la începutul celui de-al XIX-lea, într-o mişcare de îmbogăţire lingvistică de mare amploare, care a fost numită, pe bună dreptate, "reromanizarea românilor". Acest fenomen, lingvistic şi cultural, se baza pe un fundament epistemologic. "Uşa de intrare" a fost retorica. Vocabularul arhaic slav, turc, neogrec etc. este eliminat, iar profilul limbii ia trăsături încă şi mai romane: "Vocabular, sintaxă, stil, totul este transformat în mod radical. Limbii franceze, circulaţiei autorilor francezi îi datorează limba română de astăzi tot progresul acesta". Contactul acesta privilegiat cu Franţa a determinat mutaţii esenţiale în fondarea României moderne. Romantismul a înflăcărat inimile exaltate prin apropierea "modelului visat". De-a lungul metaforelor, în psihicul colectiv se trezeşte un nou cămin simbolic, care actualizează într-o structură imaginară modernă matricea latină.

Desigur, există întotdeauna, recurente, aceleaşi idei arhetip în jurul cărora gravitează reprezentarea latinităţii. Tradiţia a lăsat simboluri de neocolit. Cu toate acestea, de acum înainte se reţine în evocarea latinităţii mai mult reapariţia sa şi calitatea de aranjament global al familiei popoarelor de limbi romanice, rolul său, care constă în a reprezenta fuziunea prin civilizaţie. Se proiectează o nouă lumină asupra spaţiului periferic al romanităţii. În fervoarea entuziasmului general şi într-un climat afectiv, ţara se bucură de portrete mitice menite să o glorifice. "Insulă a latinităţii", reintegrîndu-se în "marea familie română", aruncă punţi spre Europa, reactivînd aspiraţiile şi vitalitatea latină.

Astfel, conceptul îmbogăţit, transformat şi asimilat într-o gîndire nouă, instaurează şi pune în valoare un nou registru imaginar. Nu mai este vorba de a folosi o ideologie justificatoare, nici de a compensa neliniştile surde care clocesc în meandrele istoriei. Limbajul solicită o nouă tonalitate metaforică şi referinţele "neo-latine" se supun unei alte sintaxe semantice. Recentele evenimente istorice — Unirea, Independenţa — dau un sens nou identităţii. Românii nu se mai situează în trecut, ci în experienţa imediată, în inima acestui prezent pe care-l construiesc şi în care imaginarul găseşte condensate toate speranţele viitoare.

Totuşi, această privire exclusivă şi mobilizatoare întoarsă fără încetare către Occident nu va întîrzia să provoace o reacţie contrară. Dacă

am stopa "romanomania", pentru a ne îndrepta privirea şi spre daci ("cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci", după Herodot)? Mitul fondator se îmbogăţeşte, iar românii se prezintă de acum înainte ca "daco-romani". Încep să fie exploatate izvoarele care dau seamă nu atît de latinitate, cît de "prodigiosul amestec secular". Pe lîngă aceasta, diferitele evenimente istorice în care va fi implicată mai tîrziu Europa aduc aminte cu cruzime de statutul de ţară periferică.

În faţa unei structuri europene care uită sud-estul continentului, multe iluzii se împrăştie, iar o boală cronică face să apară o ideologie a revoltei şi frustrării. Ea întreţine căutarea unei identităţi autohtone, rurale, ortodoxe, întoarsă către Est. Acest ax identitar, fondat pe un substrat trăit comun şi bazîndu-se pe moştenirea bizantină, pare să aducă o demnitate cu totul nouă. Dar atitudini extreme sînt angrenate şi se pierd prin meandrele naţionaliste. Latinitatea, cu o conotaţie cînd negativă, cînd pozitivă, asimilată într-o sinteză de tradiţii autohtone şi ortodoxe, îşi pierde dimensiunea universalistă. De acum înainte, căutarea identitară direcţionată către un fond care şi-ar fi suficient sieşi favorizează izolarea, la care şi duce în final. Această tendinţă rămîne o constantă a istoriei române, care nu reuşeşte să se dezbare de ea cu adevărat. Astăzi, dezbaterea pentru sau împotriva latinităţii dă loc unei reflecţii. Răspunsul poartă în sine mize politice şi-ţi permite să percepi şi să măsori viitorul ţării.

După Cel de al Doilea Război Mondial, cînd România devine un satelit al imperiului sovietic şi cînd "realismul socialist" intervine în toate domeniile vieţii materiale şi spirituale, începe o epocă istorică în care distrugerea identităţii devine politică de stat. Noi clişee istorice se impun, într-o strategie de legitimare a unei noi forme de identitate. "Latinitatea", deschiderea către Europa, se văd proscrise, istoria este rescrisă în favoarea ideologiei şi sînt lăudate meritele falsificatorilor. Uniunea Bisericii cu Roma, denunţată ca un act impus şi potrivnic voinţei românilor, este invalidată, Biserica uniată desfiinţată, preoţii închişi. Deveniţi "slavi", rupţi de Europa şi de ideea de latinitate, românii sînt împinşi să se izoleze în dictatura roşie şi să se afunde într-un comunism naţional şi antinaţional în acelaşi timp.

Politica de rusificare găseşte istorici şi lingvişti, deseori de notorietate, care consimt să supraevalueze influenţele slave şi să arunce în umbră rădăcinile europene. Istoria este recreată în întregime, iar limba

se trezeşte constrînsă la un tipar slavizant. În 1948, reforma învăţămîntului introduce studiul obligatoriu al limbii ruse. În 1953, se legiferează noua ortografie, cu un obiectiv uşor de reperat: escamotarea etimologiei latine. Vocala "â", care aducea aminte de originea latină, este înlocuită cu "î". Astfel "România", termen simbolic, referenţial, evocator al latinităţii române, devine de acum înainte "Romînia", termen fără rezonanţă etimologică. Nu era pentru prima dată cînd ortografia se preocupa de această literă, dar era pentru prima oară cînd normele lingvistice serveau unei politici distrugătoare a identităţii.

Unele evenimente politice, care nu anulează convenţa de fond cu Moscova, conduc totuşi, începînd cu 1964, la un proces de "derusificare". În 1965, ortografia este modificată şi litera "â", devenită "simbol naţional", este recuperată, dar doar în numele ţării şi în variantele lexicale ale termenului "român". Presa găseşte accente entuziaste şi patetice pentru a saluta romanitatea regăsită. Dictatura lui Ceauşescu se sprijină pe o propagandă naţionalistă în care "latinitatea", însoţită de cîteva formulări incoative repetitive folosite fără noimă, îşi ia locul într-o discursivitate care sprijină, implicit sau explicit, cultul personalităţii. Prin refuzul, în 1988, tuturor creditelor acordate de Occident, Ceauşescu alege închiderea şi decretează "starea de asediu a identităţii". Dar lectura dictatorială a identităţii se apropie de sfîrşit.

După prăbuşirea imperiului comunist, România îşi caută reperele, referinţele şi imaginile de siguranţă. Latinitatea, şi cu ea solidaritatea europeană, îşi reiau locurile de drept. Dar românii nu mai sînt aceiaşi. Deveniţi reticenţi la discursul demonstrativ ca şi la exaltarea oraculară, ei îşi apleacă mai încîntaţi urechea la o gîndire pluralistă. Pledoariile şi polemicile se înlănţuie într-un spaţiu în care a fost regăsită libertatea de expresie. Cînd Academia Română lansează, la începutul anului 1991, o propunere de reformă a ortografiei în scopul de a-i reda vocalei "â" locul istoric, aceasta ignora polemica pe care o va declanşa. Pasionată şi pasionantă, dezbaterea îi angajează pe cei mai reputaţi lingvişti şi am putea surîde dacă problemele puse n-ar fi dintre cele mai serioase. Trebuie să privilegiem etimologia latină, sau evoluţia limbii? Trebuie să reparăm o greşeală care are o valoare identitară simbolică, sau să facem abstracţie de orice considerent care nu este de ordin lingvistic? "Latinitate" sau "latinomanie"? Pentru sau împotrivă, de-a lungul acestei dezbateri, care ia proporţii naţionale, mitologia lui "â" nu se trezeşte,

în final, decît întărită. Între vocile lucide care fac apel la o "dedramatizare" şi la o "depolitizare" a imaginii istorice şi cele care se ridică în apărarea mitologiei naţionale, spiritul român poate mereu sugera şi deschide căi fertile.

Exprimînd această conivenţă între istorie şi imaginaţie, între memorie şi amnezie selectivă, latinitatea a fost privită ca oferind sprijin şi material de construcţie pentru a răspunde întrebărilor şi revendicărilor identitare ale românilor. Situată în continuitatea unei tradiţii, ea a permis stăpînirea tensiunilor şi dominarea crizelor. Nu este surprinzător, în consecinţă, dacă sînt de găsit aici trăsăturile unui imaginar care pare să nu se fi schimbat fundamental de secole întregi. Latinitatea se caracterizează înainte de toate prin remarcabila ei stabilitate. Pe solul puţin stabil şi friabil al istoriei şi în această căutare obstinată a identităţii, există cel puţin un adevăr obţinut definitiv: orice român ştie că este latin.

Ramona Bordei-Boca

Limba polonă ca simbol al identităţii naţionale

Atunci Iafte adună toţi oamenii din Galaad şi purtă bătălia cu Efraim [...]. Cînd un fugar din Efraim spunea: "Lăsaţi-mă să trec", oamenii din Galaad întrebau: "Eşti efraimit?". Dacă acesta răspundea: "Nu", atunci îi spuneau: "Bine, spune Şibbolet!". Acela zicea "Sibbolet", pentru că nu-l putea pronunţa pe "ş". Atunci era înşfăcat şi înjunghiat aproape de vadul Iordanului. Căzură atunci 42.000 de oameni din Efraim (Jg 124-7).

Problema identităţii naţionale şi a rolului pe care îl joacă limba în menţinerea acesteia a redobîndit actualitate în Polonia în contextul dezbaterilor asupra locului comunităţilor naţionale în cadrul Uniunii Europene. În ceea ce priveşte înţelegerea identităţii naţionale a polonezilor, cultura este cea care are valoarea decisivă, deoarece conceptul de naţiune, format în Polonia ca urmare a experienţelor dureroase ale dezmembrărilor şi a lipsei de suveranitate timp de aproape două secole (1795-1918 şi 1939-1989), se sprijină esenţial pe mărcile culturale [Kłoskowska, 1996]. Limba constituie aici valoarea fundamentală [Smo-

licz, 1990]. Mondializarea dinamică în toate domeniile vieţii, sensibilă şi în Polonia de la căderea comunismului, a suscitat o nouă situaţie, pe care o parte a societăţii o resimte ca pe un pericol pentru identitatea naţională. Această nelinişte se manifestă prin dorinţa de a păstra fundamentul însuşi al acestei identităţi, dorinţă care a luat formă în "Legea privind limba poloneză", votată de Dietă în 1999. Congresul Culturii Poloneze, ţinut în 2000, şi-a propus ca obiectiv reflecţia comună asupra stării patrimoniului cultural şi asupra ierarhiei valorilor în ajunul intrării Poloniei în Uniunea Europeană. Şi-au dat seama de necesitatea reevaluării experienţei culturale din perspectivă europeană globală, alegerii unei strategii pentru întărirea şi dezvoltarea acesteia, ca şi căutarea mijloacelor de promovare a propriei culturi în situaţia deschiderii pluraliste spre celelalte culturi naţionale. Se adevereşte că identitatea naţională rămîne mereu mai degrabă o categorie de determinat, chiar de programat, decît o realitate istoric definită într-o manieră univocă. Situaţia este aceeaşi şi în problema rolului limbii în menţinerea identităţii naţionale ieri şi astăzi.

Aici, aş lua în considerare două probleme.

Prima se referă la experienţa trecutului: care este impactul limbii în apariţia şi menţinerea comunităţii naţionale a polonezilor; în ce măsură rolul său a rezultat din circumstanţe istorice specifice şi nu constituie astăzi decît un element istoric al mitologiei naţionale; cum reflectă limba anumite regularităţi mai generale, supranaţionale.

A doua problemă se referă la viitor: din care din valorile sale inerente limba naţională poate extrage speranţa de a persista în condiţiile globalizării şi pluriculturalismului; care este rolul pe care trebuie să-l joace limbile naţiunilor mici şi mijlocii faţă de dominaţia limbilor de circulaţie mondială?

Voi formula două teze.

1) Limba ca marcă distinctivă a polonezilor joacă un rol diferit pe parcursul celor trei perioade succesive ale istoriei noastre. Prima, epoca paşnică a primei *Respublica* nobiliare, plurietnică şi plurilingvistică, epocă în timpul căreia funcţiona noţiunea de "naţiune nobiliară", prevăzută cu drepturi politice. A doua perioadă, care a văzut statul polonez şters de pe hartă, existenţa naţiunii devenită precară şi pe polonezi suferind persecuţii — germanizare şi rusificare — din partea puterilor ocupante, perioadă în timpul căreia identitatea nu s-a afirmat

decît prin intermediul culturii şi al limbii. Şi a treia, aceea de astăzi, într-o lume care suferă procesul dinamic de uniformizare după modelele culturii de masă americane şi dominaţia limbii engleze. Cazurile cele mai importante sînt indicate de datele 1795 (a treia dezmembrare a Poloniei) şi 1918 (recucerirea suveranităţii naţionale).

2) Există două maniere de a percepe funcţiunea "identitară" a limbii în relaţia sa cu naţiunea: "emblematică" şi "mentală". În primul caz, ceea ce intră în joc este simplul fapt social de a vorbi propria limbă, diferită de cea a altora. În al doilea caz este implicată interogaţia asupra valorii intrinseci a limbii, viziunea lumii pe care o vehiculează, valorile pe care această viziune a lumii le realizează, conservă şi transmite.

Relaţia "limbă-naţiune" este obiectul reflecţiei sistematice a filozofilor, sociologilor limbii, mai ales după J. G. Herder şi W. von Humboldt [Bobrownicka (ed.), 2000], deşi abordarea ideologică se substituie în mod constant abordării descriptive. Este totuşi necesar să ştim să le distingem [Bartminski, 1996].

Definiţiile naţiunii şi etnosului (concept mai vast), conţinute în dicţionarele şi enciclopediile poloneze, se referă aproape fără excepţie la limbă, considerînd-o ca unul dintre criterii şi nu criteriul unic al naţionalităţii. Aceasta este opinia lui A. Kłoskowska [1996], ca şi aceea a *Dicţionarului polonezei contemporane* ("ansamblu de persoane care vorbesc aceeaşi limbă, avînd aceeaşi istorie, cultură, sistem economic şi politic"); aceasta este, în sfîrşit, opinia mai multor lingvişti (J. Puzynina, 1998, p. 269).

Cercetătorii ale căror vederi sînt mai ample, comparative [Bobrownicka, 2000], sînt convinşi că limba distinctă nu este o condiţie *sine qua non* a apariţiei unei naţiuni şi nu constituie un element absolut necesar al identităţii naţionale a indivizilor. Comunităţile lingvistice şi naţionale nu sînt strict sinonime, pentru că limba nu este moştenită biologic, ci este obţinută în procesul educaţiei, socializării, şi, în cursul vieţii adulte, poate deveni obiectul unei alegeri deliberate.

Argumentele în favoarea acestei opinii sînt bine cunoscute.

Înainte de toate, o limbă poate fi folosită de două naţiuni diferite. Limbile lumii, cum ar fi limbile fostelor state imperiale, spaniola, engleza sau rusa, sînt folosite astăzi de diferite comunităţi. Engleza este cea care a ajuns vehiculul literaturii naţionale irlandeze; rusa este în continuare folosită de o mare parte a naţiunilor ucraineană şi belarusă.

În fosta Iugoslavie, două naţiuni diferite, croată şi sîrbă, şi-au dezvoltat aceeaşi limbă (transcrisă în două alfabete, respectiv latin şi chirilic), ceea ce nu le-a împiedicat să cultive sentimente identitare diferite, bazate pe diferiţi factori istorici, culturali şi religioşi.

Se întîmplă şi ca o naţiune să vorbească două sau chiar mai multe limbi. Acesta este cazul diasporei evreieşti, unde legătura dintre indivizi este înrădăcinată în religie şi conştiinţa istorică. În Europa, pot fi citate cazurile Elveţiei, Belgiei sau Spaniei etc. [Tortosa, 1986].

În sfîrşit, limba considerată ca naţională poate fi ignorată de o parte a celor care constituie naţiunea dată: nu toţi polonezii vorbesc polona. În timp ce numărul de persoane care se declară de naţionalitate poloneză atinge 50 de milioane, dintre care 10 milioane trăiesc în aproape 80 de ţări, numărul celor care folosesc limba poloneză este sensibil inferior. În est, populaţia autohtonă poloneză a Lituaniei, Belarus şi Ucrainei care se afla în afara frontierelor ţării după modificarea lor de după 1945, ca şi deportaţii din Kazahstan şi din Siberia (regiunea Irkutsk) se exprimă astăzi, de obicei, în rusă, uneori în ucraineană [Kurzowa, 1990]. În Statele Unite, doar 30% dintre persoanele care se declară de naţionalitate poloneză mai vorbesc polona [Brozek, 1990, p. 55]. Acesta nu este un motiv pentru ca atît unii, cît şi ceilalţi să înceteze de a se simţi polonezi. Trebuie adăugat că, după 1989, grupuri importante de cetăţeni ai Republicii Poloneze care locuiau pe teritoriul naţional şi vorbeau în mod curent poloneza şi-au declarat apartenenţa la minorităţile naţionale (germană, ucraineană, belarusă; situaţia este valabilă şi pentru silezienii din Silezia de Sus şi din regiunea Opole); ei s-au definit deci ca ne-polonezi.

Aceleaşi fenomene se manifestă şi în istoria altor ţări din Europa de Centru-Est [cf. Dabek-Wirgowa, Makowiecki, 1993].

În Boemia, folosirea germanei de-a lungul secolelor n-a anulat sentimentul naţional ceh şi de-abia în secolul al XIX-lea renaşterea cehă a făcut inextricabil sentimentul naţional şi folosirea limbii cehe.

În Croaţia, ţară poliglotă de la începutul timpurilor moderne, doar limba latină universală a consolidat naţiunea, în timp ce folosirea limbii naţionale a contribuit la diferenţierea interioară şi încă în secolul al XIX-lea literatura naţională se exprima în latină, ceea ce nu s-a schimbat decît o dată cu mişcarea naţională în creştere în epoca aceea.

Situaţia este la fel şi în cazul istoriei Poloniei.

Conştiinţa naţională poloneză s-a format începînd cu Evul Mediu, totuşi latina a fost limba de cultură, chiar şi după apariţia scrierilor în limba vernaculară, pe tot parcursul *Respublicii* nobiliare. În secolul al XVI-lea — epocă de aur a culturii poloneze — orice polonez educat, nobil, în vreme ce revendica dreptul de cetate al polonezului în viaţa publică, folosea cu entuziasm cele două limbi, ceea ce a fost şi cazul scriitorilor care au contribuit cel mai mult la dezvoltarea polonei în secolul al XVI-lea, cum ar fi Jan Kochanowski, Stanisław Orzechowski, Marcin Kromer, Sebastian Klonowic. Cei mai mari savanţi ai epocii: Mikołaj Kopernik, Jan Zamoyski, Andrzej Frycz-Modrzewski, Kazimierz Sarbiewski au scris în latină. Acest fenomen a rămas curent în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cînd latina a fost ajutată de franceză, noul pol de atracţie pentru aristocraţi.

În vremea în care *Respublica*, stat plurinaţional, era cu deosebire puternică, polona, devenită limbă internaţională, era vorbită de alte popoare: lituanieni, belaruşi, ucraineni (ruteni), evrei, germani. Faptul că vorbeau poloneza — limbă de stat — le dădea acces la viaţa publică tuturor cetăţenilor care făceau parte din naţiunea politică.

Atîta timp cît naţionalismul secolului al XIX-lea şi renaşterea slavă nu au formulat cu insistenţă voinţa de a folosi limba naţională, în Europa Centrală şi de Est legătura dintre limbă şi naţiune a rămas relativ slabă. Polonezii îşi stimau limba şi ambiţionau să o perfecţioneze, dar ea nu servea de criteriu al apartenenţei naţionale. Naţiunea din *Respublica* era nobilimea pluri-etnică şi pluri-confesională, formată din cetăţeni care se bucurau de drepturi politice în cadrul statului.

Limba a devenit simbol naţional al polonezilor doar după pierderea suveranităţii (1795), după repartizarea celor cîtorva milioane de persoane, cîte număra naţiunea, între trei state: Prusia, Rusia şi Austria, şi în ambianţa apariţiei dinamice a ideologiei naţionale (naţionalism) în Europa. Reacţia împotriva acţiunilor de germanizare şi de rusificare pe tot parcursul secolului al XIX-lea este unul din motivele apariţiei patriotismului lingvistic polonez. Fixarea formulei "patria-limba poloneză" a fost precedată de creşterea progresivă a importanţei criteriului lingvistic drept criteriu de definire a naţiunii. În paralel se întărea o nouă concepţie despre naţiunea în sine, bazată de această dată pe cultura naţională, limba şi memoria istorică, şi nu pe ideea de

stat şi de instituţii juridice, considerate ca impuse din exterior şi opri-mante. Se cultiva identitatea în comunităţile mici: acelea ale familiei şi ale vecinătăţii.

Calendarul luptei puterilor coparticipante cu limba poloneză şi a eforturilor polonezilor în vederea conservării, menţinerii, dezvoltării acesteia, a folosirii ei în viaţa publică şi a reînălţării prestigiului său, conţine numeroase date păstrate în memoria colectivă a polonezilor pînă în zilele noastre.

Lupta împotriva limbii poloneze a început mai întîi în sectorul austriac şi n-a fost abandonată decît la sfîrşitul secolului al XIX-lea; în sectoarele prusac şi rus, ea a luat forme dintre cele mai violente.

În 1776, după ce a cucerit Silezia, Frederic cel Mare i-a alungat pe polonezi din biserici şi şcoli. În 1834, în Pomerania, s-a interzis chiar şi folosirea abecedarului bilingv. În regiunea Poznań, germanizarea a devenit viguroasă în vremea *Kulturkampf*-a lui Bismarck, care s-a extins progresiv în şcoli şi instituţiile publice. Polona a fost definitiv interzisă în şcoli (chiar şi ca materie secundară) în anii 1887-1897 şi, începînd din 1900, interzicerea a lovit predarea catehismului în poloneză.

În sectorul rusesc, rusificarea s-a manifestat prin valuri succesive, care au urmat celor două insurecţii (1830 şi 1863). Rusa s-a substituit polonei în instituţiile de stat în 1832; în acelaşi timp au fost închise Universitatea din Varşovia şi o parte din şcolile secundare. În 1866, rusa a devenit limbă de învăţămînt; în 1872, polona a fost interzisă în şcoli ca limbă de comunicare între elevi, ceea ce a antrenat un control poliţist strict. O liberalizare se manifestă după revoluţia din 1905-1907, din care a făcut parte o grevă a tinerilor elevi în vederea reintroducerii polonei ca limbă de învăţămînt.

Lupta pentru menţinerea limbii poloneze a luat diverse forme şi s-a manifestat în diferite domenii (literatură, jurnalism, ştiinţe). În 1800 a fost fondată Societatea Prietenilor Ştiinţelor din Varşovia, regrupînd istorici şi lingvişti dornici să conserve "dovezile de naţiune" culturale, printre care limba şi obiceiurile. A apărut concepţia despre rolul limbii ca stîlp fundamental al comunităţii naţionale recucerite. Numeroşi poeţi şi scriitori (C. Godebski, F. Wezyk, K. Brodziński, F. Morawski şi alţii) au contribuit la facerea ei publică.

Karol Libelt, filozof din Poznań, a fost cel mai fervent partizan al ideii "patriotismului lingvistic" şi, în acelaşi timp, legiuitorul ideologiei

naţionale. În dizertaţia sa *Despre Dragostea de patrie* (1844) el a formulat teza radicală potrivit căreia "naţiunea rămîne vie atîta timp cît limba sa rămîne vie" şi că "fără limbă naţională nu există naţiune", pentru că "limba este sîngele care circulă în corpul naţiunii", ea este "sîngele sfînt al patriei-mame". În această ambianţă, broşura lui Jerzy Krzywicki, *Polonia şi Rusia în 1872*, care sugera o supunere totală a polonezilor faţă de ruşi, inclusiv renunţarea la limba naţională, a iscat proteste violente din partea polonezilor [Tazbir, 1995, p. 467].

Din prima jumătate a secolului al XIX-lea a început perioada de sacralizare a limbii naţionale, datorită a doi factori. Pe de o parte, exista legătura puternică dintre limba polonă şi practicile Bisericii Catolice (predici, cîntări religioase, cărţi de rugăciuni), pe de alta — filozofia romantică despre limbă şi concepţia despre cuvînt ca dar al lui Dumnezeu. N-a fost o întîmplare că rezistenţa cea mai încăpăţînată, din regiunea Poznań, a fost iscată de încercarea de a înlocui poloneza prin germană în orele de catehism (1901). De altfel, sciziunea dintre Biserica Catolică din Statele Unite şi fondarea Bisericii Catolice poloneze a fost un rezultat, printre altele, al voinţei de a menţine limba polonă în viaţa religioasă publică. La hotarele orientale ale sectorului rus s-a menţinut polona cel mai mult timp, ca limbă de rugăciune şi de practici religioase. Pelerinajele anuale la Czestochowa strîngeau legăturile, inclusiv lingvistice, dintre polonezii din diferite ţări (cel din 1882 a adunat aproape 500.000 de credincioşi ai regatului, veniţi din Lituania, Ucraina, Galiţia, Silezia, Polonia Mare şi Pomerania). În acest context, trebuie subliniat rolul jucat de Biserica Catolică şi asociaţiile religioase active pe lîngă comunităţile poloneze din străinătate.

Polona literară şi-a atins apogeul chiar în epoca dependenţei politice, devenind, ca urmare a răspîndirii ziarelor şi cărţilor, cel mai puternic factor de integrare a naţiunii divizate, ca şi în Germania dinaintea reunificării ţării. Atît marea poezie romantică a lui Mickiewicz şi Słowacki, cît şi romanele lui Kraszewski, Prus, Orzeszkowa şi Sienkiewicz au făcut ca polona din secolul al XIX-lea să ajungă în toate mediile sociale, indiferent de zonele de domiciliu, de cetăţenie sau de meserie, şi le-au făcut conştiente de cultura, obiceiurile şi tradiţiile lor istorice comune. Această limbă se sprijinea din plin pe polona curentă, cotidiană; ea folosea dialectele populare, era deci, într-un fel, "democratică", accesibilă maselor, eficace.

În timpul acesta, limba instituţiilor a rămas domeniul opresorilor, iar limba ştiinţelor nu a beneficiat de condiţii propice dezvoltării sale.

Literatura, atît cea de cel mai înalt nivel artistic, cît şi cea de mase, ca şi textele ziaristice în poloneză au putut atinge largi faţete ale societăţii, graţie instituţiilor educative şi diverselor lor activităţi, atît legale, cît şi clandestine: Societatea de Educaţie Populară (1872) şi aceea a Lecturilor Populare mai tîrziu (1880) răspîndeau educaţia la ţară, abecedarul lui Konrad Prószyński (1875) li se adresa autodidacţilor, Matricea Poloneză (1880) fonda şi întreţinea şcoli elementare şi profesionale în diferite regiuni ale ţării (Lvov, Silezia de Cieszyn, Gdańsk, Varşovia). Astfel de iniţiative, foarte numeroase, îi asigurau limbii caracterul federativ în diferite regiuni şi în cadrul diferitelor pături sociale.

Reflecţia teoretică asupra limbii, considerată ca valoare culturală şi instrument de comunicare, a contribuit la apărarea polonei împotriva influenţelor altor limbi. Începînd cu mijlocul secolului al XIX-lea, au fost publicate numeroase ghiduri lingvistice şi repertorii de greşeli gramaticale. Autorii lor încercau înainte de toate să elimine greşelile produse de influenţele rusei şi germanei. Această activitate a luat o formă sistematică după fondarea, în 1901, a revistei specializate "Ghid lingvistic", din care au provenit "Limba polonă" (Cracovia, organ al Societăţii Prietenilor Limbii Polone) şi "Ghid lingvistic" (Varşovia, organ al Societăţii Protecţiei Limbii).

Cercetările asupra gramaticii şi sintaxei limbii polone, iniţiate în secolul al XVIII-lea de regele Stanisław Poniatowski, au fost continuate cu obstinaţie şi alimentate de vîna patriotică. Aceasta a iscat, foarte repede de altfel, un conflict între obiectivul lor socio-educativ şi valoarea lor ştiinţifică: marile merite patriotice ale lui Onufry Kopczyński, autorul *Gramaticii pentru şcolile naţionale* (1778-1783) şi *Gramaticii limbii polone* (1816), şi-au atras criticile lui Józef Mroziński (1784-1839), primul gramatician polonez modern. La fel s-a întîmplat şi cu numeroase manuale de gramatică poloneză, toate apărute de-a lungul secolului al XIX-lea, sever criticate de Z. Klemensiewicz. Discipoli ai lui L. Malinowski (1839-1898) şi cercetători ai Academiei de Ştiinţe din Cracovia, printre care Jan Niecisław Baudouin de Courtenay, precursor al structuralismului şi creator al dicţionarului polonei vechi, au ridicat studiile polonei la nivel european, după cum se vede în lucrarea

colectivă *Limba polonă şi istoria sa, ţinîndu-se cont de celelalte limbi de pe teritoriile poloneze*, apărută la Cracovia în 1915.

Pentru că lexicul este esenţial în exprimarea bogăţiei de noţiuni şi a mijloacelor de interpretare a lumii, lucrările lexicologice au avut o importanţă capitală. Publicarea *Dicţionarului limbii poloneze* de Samuel B. Linde, în 1807-1814, a fost un eveniment ştiinţific, chiar politic, de primă importanţă. În ciuda contextului nefavorabil, în vremea dezmembrărilor au mai fost publicate alte două mari dicţionare ale limbii poloneze: la Vilnius şi la Varşovia.

Istoricii confirmă rolul capital al limbii în menţinerea spiritului naţional polonez. S. Smolka o califică de "ancoră a existenţei naţionale", iar în cartea sa *Limba şi discursul au fost patria*, J. Zarnowski scrie: "Limba şi discursul [...] care, după Slowacki, au fost patria morală atunci cînd patria politică lipsea, s-au dovedit a fi nu numai un factor care cimenta sectoarele separate de dezmembrări [...], ci şi o legătură între diferitele clase şi pături ale naţiunii" [Zarnowski, 1978, p. 264].

Concepţia romantică a patriotismului lingvistic s-a păstrat în gîndirea curentă a polonezilor pînă-n zilele noastre. Şi situaţiile dramatice ale războaielor au contribuit la aceasta. În timpul ocupaţiei naziste (1939-1945) şi mai tîrziu sub dominaţia sovietică (1944-1989), naţiunea străină era identificată prin intermediul limbii şi se proiecta asupra limbii stereotipul străinului. Limba "noastră" şi limba "duşmanului" au fost radical opuse, iar manifestarea ostilităţii faţă de germană sau rusă, evitarea împrumuturilor lingvistice din aceste limbi, au constituit o "datorie patriotică". Doar recucerirea suveranităţii a făcut să se schimbe atitudinea polonezilor faţă de cele două limbi, atitudine devenită de acum înainte pragmatică şi nu ideologică.

În vremea luptelor împotriva opresiunii străine pentru menţinerea naţiunii, rolul limbii s-a redus la acela de simbol, emblemă, semn de recunoaştere. Ceea ce conta era singurul fapt de a vorbi polona, de a rămîne fidel limbii naţionale. Nu s-a încercat să se pună în relief legăturile limbii cu cultura, credinţele, sistemul de valori. Concepţia "mentală" a limbii, sau faptul de a o considera ca marcă a unei mentalităţi şi a unei viziuni a lumii dezmembrate, nu trece în prim plan decît în situaţia de suveranitate politică. Trebuie de altfel să subliniem că cele două moduri de funcţionare ale limbii în cadrul comunităţii vorbitorilor săi — "emblematic" şi "mental" — nu sînt contradictorii; este

vorba mai degrabă de o altă ierarhizare şi de o altă funcţionare în spaţii socioculturale distincte. Elementele limbii pot fi înţelese ca semne orientate către exterior, în cîmpul social, sau ca mărci avînd funcţii interne, culturale; ele dau acces la viziunea lumii împărţite, la sistemul valorilor proprii limbii date, mentalităţii vorbitorilor săi.

Acest aspect cultural al limbii atrage atenţia în situaţia pluralismului cultural şi a globalizării în marş. Învăţarea masivă a limbilor străine, a englezei în primul rînd, dar şi a limbilor celor doi vecini: germana şi rusa, merge mînă în mînă cu recunoaşterea valorii limbii materne. După legea din 1999 privind limba polonă, aceasta "...constituie elementul fundamental al identităţii naţionale şi un bun al culturii naţionale", iar "conservarea acestei culturi şi avîntul ei nu este posibil decît graţie protecţiei limbii". La deciziile privind statutul polonei ca limbă oficială de stat şi ponderea învăţămîntului şi folosirii polonei în sistemul educaţiei naţionale, legea în cauză adaugă dispoziţii relativ la folosirea polonei în exercitarea funcţiunilor publice, în rapoartele juridice şi comerţul de pe teritoriul naţional, ea constrînge organele de stat şi instituţiile publice la protejarea limbii; ea sancţionează şi activităţile Consiliului limbii polone de pe lîngă Academia Poloneză de Ştiinţe.

Viziunea limbii poloneze ca element identitar al polonezilor este cea care apare atunci în prim plan, capacitatea sa de a vehicula noţiuni complexe, aptitudinea de a exprima emoţiile nuanţate şi de a reacţiona într-o manieră suplă la situaţii noi, deci potenţialitatea semantică şi funcţională sînt cele care reflectă tradiţia naţiunii, constituie o expresie a mentalităţii specifice şi conservă viziunea despre lume a comunităţii naţionale.

Considerată din acest unghi, polona apare ca o mărturie, unică în felul său, a experienţelor istorice comune, ca un mijloc colectiv pentru a clasifica şi interpreta realitatea ambientă şi, pentru tineri sau pentru observatorii externi, un tip de arhive ale istoriei şi culturii, un "idiom cultural". Un studiu al limbii naţionale conceput în acest spirit deschide calea dezvoltării autoconştiinţei comunitare, al autocunoaşterii colective.

Într-o astfel de accepţiune, pot fi întrevăzute mai multe căi: interogarea privind legătura dintre limbă şi domeniul axiologic; judecăţile şi valorile, privind rădăcinile culturii reflectate în limbă, privind categorisirile specifice ale lumii inerente semanticii sale etc.

Aici, mă voi limita la cîteva exemple.

Datele lingvistice — mai ales lexicul etimologic şi semantic, care dă acces la sistemul de reprezentări şi la noţiunile colective — permit situarea polonei, istoric vorbind, în familia limbilor slave şi, din punct de vedere actual, în grupul limbilor europene.

Identitatea naţională poloneză, percepută prin intermediul limbii sale, şi-a manifestat pe de o parte izvoarele slave (şi, urcînd în trecut — indo-europene) şi creştine, antice (greco-romane), mai tîrziu occidentale, la care se adaugă, pe de altă parte, originala influenţă nobiliară, într-o mai mică măsură ţărănească sau burgheză.

Moştenirea slavă, destul de bine cunoscută graţie lucrărilor lingviştilor (T. Lehr-Spławiński, W.W. Iwanow, 1935 şi T.W. Gamkrelidze, 1984; E. Benveniste, 1969), conţine mai degrabă concepte generale decît noţiuni precis formate (acestea fiind posterioare), vehiculate prin vocabule care ţin de domeniile religios (zeu, diavol, greşeală, păcat, adevăr, minciună, paradis şi infern, rugăciune, miracol etc.), existenţial (viaţă, moarte, timp, stat), mental şi psihic (memorie, raţiune, gîndire, voinţă, sentiment, speranţă, dragoste etc.) şi mai ales din domeniul familial şi social (tată, mamă, frate, soră, mamă vitregă, vecin, prieten, ascendenţă, trib, dietă, duşman), fără a vorbi de cuvinte care desemnează obiecte precise, care urcă pînă la tradiţia pre-slavă şi pre-indo-europeană (mînă, picior, inimă, car, seceră, grîu, stejar, lup, cioară, vînt, rîu, ieri, zi şi noapte etc.).

Concepţiile, bine înrădăcinate în mentalitatea poloneză, despre adevărat, despre frumos şi bine, ca şi conceptele de cetăţean, de stat şi de drept, au provenit din surse antice, greceşti şi romane.

Originile iudeo-creştine, în vigoare în domeniile religios şi etic, se regăsesc în concepte ca: speranţă, credinţă, dragoste, umilinţă, orgoliu, justiţie şi caritate.

Tradiţiile cavalereşti, nobiliare, sînt continuate şi prelungite de un ansamblu de concepte care ţin de domeniul social, cum ar fi concepţia de libertate, egalitate, democraţie şi toleranţă, de datorie faţă de comunitate şi de ospitalitate, ca şi în conceptele de onoare şi patriotism motivat de religie (sloganul "Dumnezeu, onoare, patrie").

Ideile de progres, dreptate socială, muncă şi ştiinţă, civilizaţie şi cultură, societate civilă, drepturile omului sînt de origine occidentală.

Moştenirea populară şi ţărănească este greu de sesizat fiind, în consecinţă, cea mai puţin bine cunoscută; ea se bazează pe pătura cul-

turală cea mai arhaică, în care locul central îi revenea familiei şi pămîntului, ca şi ideea de a fi "uman", solidar cu ceilalţi şi cu împrejurimile în totalitate (Thomas, Znaniecki, 1918/1976).

Moştenirea istorică creştină, ca şi moştenirea antică (greco-romană) şi occidentală este menţinută în memoria colectivă, reînnoită, dezvoltată, îmbogăţită cu noi elemente. Vocabularul particular, cu conotaţie europeană, care formează în polona contemporană stratul de internaţionalism şi constituie 7% din resursele lexicale de bază, constituie o dovadă specifică a acestor referinţe istorice [Mackiewicz, 1993, p. 525-532]. Studierea acestui vocabular permite trasarea cercurilor culturale supranaţionale, din care polona face parte, de a arăta direcţiile aspiraţiilor istorice, căile de transmitere şi încărcătura ideilor filozofice, politice, sociale. Mai mult de 90% dintre cuvintele recunoscute de Wandruszka [Wandruszka, 1990] ca paneuropene figurează în limba polonă, ceea ce dovedeşte caracterul european al acesteia.

Aceste cuvinte internaţionale se răspîndesc în limba polonă cu atît mai uşor, cu cît vehiculează o dublă marcare: ele trimit în acelaşi timp, de exemplu, la engleză şi la Antichitate. Un anumit număr de anglicisme recente — cum ar fi *komputer, kontener, sponsor, menadzer, seks, fan, pop* — se referă la izvoare antice, comune mai multor limbi europene.

Dublările cuvintelor limbii prin vocabule internaţionale (sau invers), de exemplu: *osoba//persona, pamietniki//memuary, naród//nacja*, manifestă o situaţie culturală şi de comunicare particulară: pe de o parte, ele fac posibilă o alegere în timpul producerii enunţurilor şi o diferenţiere pe axul familiar/străin, a destinatarului apropiat sau îndepărtat, polonez sau străin; iar pe de alta, permit familiarizarea cu alteritatea. Prin intermediul împrumuturilor care alternează cu cuvintele poloneze, ceea ce este străin se interiorizează în limbă.

Este cazul să subliniem că elementele transmise prin tradiţiile menţionate sînt asimilate de limba polonă, altfel spus, ele suferă multiple transformări şi îmbogăţiri. Într-o situaţie istorică precisă, aceasta ajunge la rezultate de o mare originalitate şi distinge polona, ca şi viziunea despre lume pe care o vehiculează, de limbile vecinilor.

Astfel, în domeniul religios, reprezentarea poloneză despre Dumnezeu s-a format la izvorul imaginii de *zeu* ca "cel care dă bogăţii" (pe care etimologii o fac să urce pînă la sursele persane) tipic al vechilor slavi, dar a fost transformată după modelul iudeo-creştin, în care Dum-

nezeu este lumină, creator al lumii şi judecător al faptelor omeneşti. Persoana lui Isus Hristos le-a devenit apropiată polonezilor prin suferinţa sa şi ideea de iubire gratuită. Aceea a Sfintei Fecioare, căreia i se consacră un mare cult, a fost pe larg acceptată graţie referirii la ideea vieţii şi cultului femeii mamă şi a pământului-mamă, pământ natal, patrie, patrimoniu.

La fel stă situaţia şi în alte cazuri; nu voi enumera decît cîteva.

Noţiunea poloneză de patrie s-a format în Polonia, ca şi în întreaga Europă, sub influenţa de *patria* latină, dar ea diferă de *patria* franceză, de *Heimat* şi *Vaterland* germane sau de *otečestvo* şi *rodina* ruseşti. Se observă aici predominanţa conotaţiilor lingvistico-culturale şi nu militare sau statale (ca în Franţa). Patria poloneză este reprezentată simbolic ca o femeie care iubeşte şi suferă, ca o mamă care aşteaptă protecţie şi apărare din partea copiilor săi.

În reprezentarea despre lume proprie limbii polone, libertatea se raportează la comunitate — "libertatea patriei", "libertatea naţiunii", "libertatea Poloniei" — şi evocă o întreagă serie de asociaţii stereotipe legate de lupta pentru drepturile comunităţii, de tipul: "a lupta pentru libertate", "pentru libertate, a voastră şi a noastră", "a muri pentru libertatea naţiunii" etc.

"Poporul", şi el, are alte conotaţii decît în franceză, de exemplu: el desemnează înainte de toate pătura ţărănească, căreia i se atribuie forţa şi înţelepciunea, dar în acelaşi timp este bine separat de comunitatea culturală şi politică. Noţiunea de "naţiune" — culturală şi nu politică — s-a format sub dominaţia nobilimii şi a păturii intelighenţiei poloneze care i-a succedat în secolul al XIX-lea.

Analiza compuşilor noţiunii de "solidaritate", din punct de vedere istorico-genetic, ne arată că aceasta, devenită cuvînt fundamental în viaţa publică poloneză în cursul anilor '980, înglobează referirea la izvoare: populare (ţărăneşti), creştine şi specific poloneze, legate de protestele muncitorilor din Gdańsk împotriva puterii comuniste, în vederea respectării drepturilor omului.

Dacă, prin raport cu lexicul sociopolitic, se are în vedere polul opus, acela al vocabularului legat de natură, cosmos, situaţia este analoagă: reprezentările mitizate ale vechilor slavi, acelea ale focului, soarelui sau pământului ca elemente active, au fost remodelate în spiritul reprezentărilor şi simbolurilor creştine şi ale realităţii istorice şi culturale

poloneze. *Dicţionarul stereotipurilor şi simbolurilor populare*, publicat la Lublin, furnizează o documentaţie completă în această direcţie.

Desigur, ceea ce este propriu, original, domină în limbă. Influenţa decisivă asupra perceperii lumii şi a conceptualizărilor sale se datorează în primul rînd sistemului gramatical, cu categoriile sale de gen, număr, timp, persoană etc. Este imposibil să dezvolţi această problemă importantă în cadrul acestui articol, după cum este imposibil să fie prezentate sedimentările cîmpurilor semantice. Să semnalăm doar că aceste elemente se descompun şi se ierarhizează distribuindu-se potrivit opoziţiilor semantice de tipul omenesc/neomenesc, animat/neanimat, sacru/profan, apropiat/îndepărtat etc. Acest fenomen reflectă şi situaţia comunicării socioculturale. Să citäm, în încheiere, un singur exemplu elocvent, acela al formulelor apelative elementare, care ţin de eticheta lingvistică. Tendinţa sensibilă în polonă de a se servi frecvent de titluri reflectă formaţiile culturale, trecute şi contemporane. Formulele apelative precise funcţionează în actele limbajului elementar: saluturi, urări etc., şi sînt diferenţiate potrivit criteriilor importante pentru viaţa socială poloneză: după vîrstă, sex, poziţie socială şi gradul de familiaritate dintre comunicanţi. Tutuirea familiară şi folosirea persoanei a II-a singular îşi găsesc corespondentul în formele neutre "doamnă", "domnule", urmate de persoana a III-a singular şi, în cazuri particulare, de folosirea persoanei a II-a plural (în armată), urmată de apelativul "tovarăşe" (impus în Polonia comunistă după 1945). Funcţionarea acestor formule diferă sensibil de aceea a altor comunităţi lingvistico-culturale, după cum atestă rusa, germana sau franceza [cf. Wierbiczka, 1999]. Formulele de politeţe reflectă în mod evident anumite situaţii sociale tipice, scenarii comportamentale obligatorii, dar, în acelaşi timp şi în situaţii precise, ele servesc de instrument care le permite vorbitorilor particulari ai limbii să creeze astfel de situaţii prin intermediul mijloacelor lingvistice.

Jerzy Bartmiński

BCUJ

Capitolul VII

FAMILIAR/STRĂIN

Este post-comunismul o perioadă de interogaţie aproape obsesivă a popoarelor din fostele ţări din Est în chestiunea identităţii naţionale? (J. Nowicki).

Această întrebare sfîşietoare formează osatura acestui capitol. Autorii textelor încearcă să răspundă la aceasta lărgind, pentru unii dintre ei, problematica la privirile pe care le îndreaptă către spaţiul imediat înconjurător ţările unei Europe care se obişnuia să fie situată, fără discernămînt, la "estul Occidentului". Succesiv a fost numită Mitteleuropa, Europa de Est, Cealaltă Europă, Europa mediană, Europa de Centru, potrivit "geografiilor ideologice" variabile şi datate.

Timp de secole, în acest spaţiu spart în bucăţi, cu frontiere geografice fluctuante, cu populaţii amestecate, în care mozaicuri de minorităţi coexistau cu majorităţi supuse ordinii imperiale, problema identităţii naţionale a traversat istoria ca un fir roşu.

Miturile istorice şi culturale au constituit catabaza identităţii naţionale şi au făurit *rezistenţele* în faţa ameninţării permanente care plana asupra acestor popoare dizolvate în mari ansambluri imperiale. Elitele exacerbau conştiinţa apartenenţei la o naţiune *în devenire*, pentru a-şi duce la capăt misiunea pe care şi-o atribuiseră, adică salvgardarea "sufletului poporului lor". Acela a fost rolul istoric asumat de inteligenţia acestor ţări, mai ales de către scriitori.

Totuşi, această Europă a imperiilor sfîrtecate de naţionalismele centrifuge nu s-a ţinut la distanţă de mutaţiile sociologice, economice, culturale şi mentale care au transformat şi au modernizat întreaga

Europă. Consecinţele acestora au fost variabile. Cu atît mai profunde şi similare în manifestările lor, cu cît ţările erau apropiate de "Occident"; cu atît mai superficiale şi conservatoare, cu cît atingeau spaţii îndepărtate geografic şi cultural. În programele lor, moderniştii chemau la "deschiderea ferestrelor către Europa", în timp ce alţi intelectuali se sprijineau pe morale retrograde, pe care le luau drept valori identitare (J. Jedlicki).

Dar cartografia identitară a acestei Europe Centrale n-a încetat să se modifice în ritmul evenimentelor care au zguduit întreaga Europă în primele decenii ale secolului al XX-lea. Din ruinele imperiilor prăbuşite s-au desprins state-naţiuni. Noua cartografie identitară, aşa cum a fost trasată după Primul Război Mondial, a fost totuşi punctată, ici şi colo, cu identităţi minoritare ce-şi revendicau autonomia, sau cu iridentisme războinice ce subminau soclul comun al conştiinţelor naţionale regăsite şi afirmate.

Raporturile dintre ţările învecinate s-au modificat, s-au legat noi prietenii, au fost exprimate duşmănii fără ocolişuri, s-au stabilit alianţe efemere şi oportuniste, s-au manifestat fără încetare politici războinice, care ameninţau existenţa însăşi a Europei Centrale. Problema identităţii naţionale, care părea să-şi fi pierdut din acuitate după ce pasiunile se domoliseră, a reizbucnit cu putere într-un climat de pesimism, exasperare şi tragedie anunţată. Paranteza deschisă la începutul anilor '920 s-a închis cu o catastrofă la scară mare a civilizaţiei europene.

Europa de după război s-a scindat în două entităţi antinomice. De o parte şi de cealaltă a rupturii, două istorii divergente se înscriau de acum înainte în contexte politice care amplificau îndepărtarea celor două părţi ale Europei.

Pe de o parte, Europa comunitară pe cale de formare era conştientă de carenţa în materie de mituri şi nu înceta să se doteze cu simboluri noi, create de la un capăt la altul. Ea a refolosit materiile vechilor mituri în stare de abandon parţial sau total şi a ales economia pentru a face din ea motorul mişcării de integrare. Dar n-a reuşit să atragă intelectualii (A. Rezler).

De cealaltă parte, Europa comunistă era pe cale de a-şi realiza proiectul iniţial: crearea unei lumi complet noi pe ruinele lumii vechi. Acest milenarism pus în ecuaţie ştiinţifică împrumuta un aer de familie tuturor membrilor comunităţii comuniste (L. Boia). În timpul acesta,

mascat de o ficţiune de armonie, se consuma divorţul între mitologia comunistă şi societate. La adăpostul prieteniei dintre ţările prietene, Europa comunistă forma un ansamblu în care fiecare componentă era menţinută în izolare prin raport cu cealaltă. Vecinii apropiaţi se ignorau reciproc; "întîlnirea cu celălalt", reglată şi supravegheată, accentua neînţelegerile, geloziile, dispreţul reciproc. O viziune încropită de economism primar şi de stereotipuri vulgare năştea nejustificate complexe de superioritate vizavi de ţările vecine, complexe care compensau palid sentimentul de provincialism şi regresie.

Politicile culturale de tip sovietic în vigoare confundau cu încîntare naţionalul cu popularul (J. Nowicki), anesteziindu-l pe primul şi denaturîndu-l pe celălalt. Să amintim în acest context pasajele din *Batjocura* de Milan Kundera, în care autorul descrie cu o ironie muşcătoare absurditatea folclorului "socialist". Să pui problema identităţii în termeni neconformi cu mitologia comunistă era, în acel context, nu numai ceva subversiv, ci condiţiona supravieţuirea naţiunii. Intelectualii şi-au asumat atunci (din nou) rolul tradiţional atribuit de istoria lor naţională, acela de a fi *conştiinţa poporului, de a proteja identitatea naţională* de orice alterare provocată de "sistem". Pe măsură ce se micşora teama şi se deschideau noi spaţii ale libertăţii de expresie, inteligenţia insufla un etos democratic, pe care-l considera drept consubstanţial identităţii naţionale.

Astfel, etosul democratic, îmbibînd prin capilaritate identitatea naţională pe parcursul deceniilor 1960-1980 în ţările Europei Centrale, a asigurat trecerea paşnică spre democraţie cu ocazia prăbuşirii sistemului comunist.

Dorita revenire a Europei este de acum la îndemînă. Dar, la nivelul conştiinţei, această Europă înseamnă mai întîi Occidentul, care apare mai mult ca valoare de referinţă decît ca o comunitate familiară şi cunoscută (J. Nowicki). Brusc, mediul înconjurător, familiar şi stereotip pînă atunci, s-a modificat substanţial. Privirile se mută de la familiar către străin, pierzîndu-se uneori aici din lipsă de repere. Situaţiile experimentale au devenit prea numeroase (J. Nowicki). "Întoarcerea la Europa", care implică o schimbare de perspective, nu elimină oare, prin fisurile provocate, identităţile naţionale? Problema rămîne deschisă.

Ilios Yannakakis

STEREOTIPURI ALE EUROPENILOR DE CENTRU-EST: ATRACŢIE, NEÎNCREDERE, IDENTITATE

> "Nu abandona acest principiu fundamental, că omul este o fiinţă raţională şi morală, înainte de a fi cantonat în cutare sau cutare limbă, înainte de a fi de cutare sau cutare rasă, un adept al cutărei sau cutărei culturi. Înainte de cultura franceză, cultura germană, cultura italiană, există cultura umană".
>
> Ernest Renan

Căutarea identităţii

Experienţa postcomunismului, pe care sîntem pe cale să o trăim de puţină vreme, nu este doar o perioadă de ucenicie (sau de întoarcere) a democraţiei pentru cetăţenii "Celeilalte Europe", ci şi o perioadă dominată de întrebarea aproape obsesivă a popoarelor privitor la problema identităţii. Identitate naţională, identitate europeană, apoi lingvistică, regională, minoritară, socială — şi categoriile ar putea fi multiplicate. Aceasta se întîmplă, fără îndoială, pentru că toate întrebările respective nu puteau fi puse în felul acesta ieri, iar astăzi se face simţită urgenţa de a le vedea în sfîrşit dezbătute în public. Pentru Europa Centrală şi Orientală, în orice caz, subordonarea politică, dar şi culturală, faţă de Uniunea Sovietică s-a făcut progresiv, în trei timpi, a căror durată a variat în funcţie de ţară, pînă în anii '960: ultraşovinism antigerman, internaţionalism kominternist începînd din 1947, apoi perioada "comunismelor naţionale".

Minorităţile naţionale nu ridicau nici o problemă, după cum ştie oricine, în epoca "internaţionalismului socialist", care reteza "cosmopolitismul burghez" şi practica o asimilare forţată faţă de comunităţile ce-şi manifestau particularităţile într-un mod prea vizibil. De altfel, mecanismul de eliminare sau de ştergere a diferenţelor n-a fost aplicat încă de la început şi a cunoscut variaţii importante în funcţie de perioade.

Politicile culturale de tip sovietic porneau de la un principiu ideologic cu consecinţe determinante: acela al confuziei voite dintre *naţional* şi *popular*. În consecinţă, singura formă de exprimare a diferenţelor culturale admisă, pentru că nu era ofensivă şi tendenţioasă, viu încurajată de regimuri, a fost *folclorul*, care apărea sub forma artelor populare, dansurilor şi costumelor regionale. "Casele dansului", centrele acelea culturale dezvoltate masiv în Ungaria anilor '970, sînt revelatoare din acest punct de vedere. Un alt exemplu al unei atitudini asemănătoare poate fi politica autorităţilor poloneze care, pentru a "asimila" rapid minoritatea bielorusă din Polonia, au creat "Societatea Socioculturală a Belarus", cu o revistă şi ansambluri regionale autorizate, micşorînd în acelaşi timp numărul şcolilor cu limba de predare bielorusă.

Să pui problema identităţii în alţi termeni nu putea îmbrăca în Europa Centrală decît un caracter subversiv, care se înrudea cu o contra-revoluţie în germene. Or, propaganda sovietică a prieteniei dintre ţările frăţeşti era însoţită de o veche regulă folositoare pentru tirani: *divide et impera*. Antagonismele propagate prin rumorile oficiale îndepărtau în plus orice interes pentru descoperirea spontană a vecinilor apropiaţi. Ignoranţa, nuanţată de gelozie pentru o bunăstare materială deseori imaginară, nu ajuta întîlnirii cu celălalt, totuşi victimă a aceleiaşi maşinaţii ideologice. Mişcările de opoziţie democratică încercau să remedieze această absenţă a contactelor prin crearea unor reţele autentice. "Apelul către muncitorii din Europa de Est", din 1981, al Congresului I al Solidarnosć şi un document privitor la minorităţi, inclus în actele sale, sînt simptomatice din acest punct de vedere pe plan politic.

Astăzi, istoricii analizează cărţile albe sau găurile negre ale istoriei comune, lingviştii se interesează de influenţa *novlimbilor* asupra graiurilor naţionale, sociologii observă transformarea dorită a lui *homo sovieticus* în *homo democraticus*, filozofii îşi pun problema existenţei unui spirit comun al popoarelor Europei. Relaţiile dintre noile state sînt la ordinea zilei, dar în interiorul statelor este redescoperită dureroasa problematică a identităţii culturale. Învăţînd adevărul despre ei înşişi şi despre vecinii lor, mult timp manipulat, indivizii, ca şi comunităţile, suferă şocuri. Or, puţin numeroşi sînt cei care au darul detaşării, auto-zeflemisirii care salvează, recului în faţa propriei imagini: popoarele care se auto-analizează nu vor fi, în pofida indivizilor perturbaţi de o căutare a identităţii, niciodată împlinite?

Semn de dezechilibru al timpului în care *identitas*, care înseamnă stabilitatea, unitatea lucrului şi a omului, nu mai există? Karl Dedecius (Dedecius) a amintit acest lucru, sugerînd că interogarea noastră despre stereotipurile naţionale a fost mai mult o întrebare asupra armoniei pe care-o resimţim cu noi înşine, asupra gradului de înrudire pe care-l avem cu noi înşine.

În Europa de mijloc, în acest moment, legătura aceasta a devenit slabă, moale, nesigură. Europa pur şi simplu, Europa de Centru-Est, Estul Europei — dezbaterile în jurul termenilor nu sînt doar academice. Politic la est, geografic în centru, cultural la vest, după cum sugerează Milan Kundera (Kundera), Europa mediană se caută, afirmîndu-şi sus şi tare drepturile de a exista în cadrul comunităţii ţărilor "normale", dar îi este şi teamă să nu-şi "piardă sufletul". După 1989, Europa de Vest a fascinat mai întîi, dar foarte repede a dezamăgit (cu intrarea imediată în Uniunea Europeană problematică, un ajutor economic considerat insuficient, absenţa unei reacţii politice coerente în conflictul iugoslav). În faţa acestor frustrări neaşteptate, revine din nou o conştiinţă central europeană, aceea a unui fel de comunitate de exeperienţe şi aspiraţii într-o Europă în curs de redefinire. Vechea conivenţă polono-ungaro-cehă (care urcă departe în timp, în epoca ultimilor Premyslizi, care aveau proiectul de a crea un imperiu puternic în est, în triunghiul format de Boemia, Polonia şi Ungaria), în viziunea culturală a acestei părţi a Europei şi-a găsit expresia politică în triunghiul de la Vyšehrad. Construcţie fragilă, pe cale de dizolvare mai degrabă decît de consolidare, proiectul s-a lovit de nevoia imperioasă a fiecăreia din aceste ţări de a se alipi politic de Europa Occidentală cu orice preţ, chiar prin neglijarea temporară a legăturilor cu vecinii apropiaţi. Dar vecinii sînt acolo şi se privesc reciproc.

Să luăm un exemplu, acela al polonezilor care învaţă cu entuziasm, dar deseori cu stupefacţie şi reticenţă, să trăiască alături de vecini apropiaţi şi necunoscuţi. La început, din lipsă de cunoaştere reciprocă reală, se face apel la memoria colectivă, care furnizează imagini. Adevărate sau simplificate, deformate de timp şi de un context care s-a schimbat, ele constituie deseori un baraj în faţa comunicării autentice. În numeroase cazuri, stereotipurile dinainte de război revin şi formează un amestec curios cu reziduurile propagandei şi certitudinile provenite din rezistenţa la sovietizare. "Organizaţiile marginilor" (FOK — Fede-

racja Organizacji Kresowych, creată în Polonia în aprilie 1991 şi regrupînd 22 de organizaţii, cum ar fi "Societatea prietenilor din Lvov şi de la graniţele sud-orientale", "Societatea prietenilor din Vilnius şi din regiunea sa" etc.) sînt create pentru a salvgarda şi promova cultura minoritară pe teritoriile devenite străine de-a lungul istoriei, dar de acum înainte libere. De la un elan de tandreţe legitimă pentru ţara copilăriei, nu este imposibil să se treacă imperceptibil la revendicări de altă natură. Terenul nu este neutru, iar noile instituţii susceptibile de a veghea la derapări — deseori încă fragile.

În acest context, intelectualii au de îndeplinit o sarcină urgentă şi le revine o responsabilitate de talie: să modifice o atitudine plină de prejudecăţi negative şi de ignorare a culturii altuia, care este dominantă în societăţile post-comuniste de astăzi, pentru a revaloriza o atitudine civică, bazată pe respectul reciproc şi pe un patriotism deschis. Vast program, pretenţie periculoasă, ar spune unii: muncă indispensabilă, totuşi, de educare a învăţării diferenţelor, pentru a permite reconcilierea cu sine şi cu ceilalţi. Căci, după cum spunea Karl Jaspers, "a ajunge la o viziune clară despre sine, în cazul unei naţiuni care meditează asupra istoriei sale, este altceva decît a căuta un soi de limpezire personală, pe care-o poate face un individ. Cu toate acestea, prima nu se poate efectua decît prin intermediul celei de-a doua".

Care sînt mecanismele ce reglează contactele actuale în interiorul Europei de Centru-Est şi cele pe care le leagă cu Occidentul? Vom analiza unele dintre acestea, care ni se par caracteristice.

"Maghiar, polonez – doi fraţi"

În ceea ce-i priveşte pe unguri şi pe polonezi, se poate vorbi desigur despre *o încercare de a împărtăşi un etos comun*. Complicitatea maghiaro-polonă, care-şi găseşte de altfel expresia populară în dictonul următor, reprodus de secole întregi: "Wegier-Polak dwa bratanki, do wybitki i do szklanki" (Ungur-polonez — doi fraţi, buni la sfadă ca şi la pahar) este fără îndoială bazată mai întîi pe etosul nobiliar comun. Nu poate fi explicat acest contact privilegiat nici prin limbă, nici prin apropierea geografică imediată. În cele două societăţi funcţionează un

puternic *stereotip al inteligheţiei* dotată cu o misiune: salvgardarea identităţii naţionale ameninţate, care-i este proprie.

"Dacă intelectualii există în realitate, ca o categorie socială, atunci nu există doar în realitate. Ei există şi în reprezentarea care se face despre ei şi pe care şi-o fac singuri. Să încerci să afli ce sînt ei în mod obiectiv nu te scuteşte deci, ba dimpotrivă, să cauţi să ştii ce sînt ei din punct de vedere simbolic; alături de o interogaţie asupra practicilor, funcţiilor sau puterilor lor, este loc în mod necesar pentru o analiză a imaginilor lor" (Hersan).

Simbolic, inteligheţia din această parte a Europei este chiar conştiinţa naţiunii. Şi cum cultura se confundă cu identitatea, inteligheţia vede aici o apărare a valorilor. *Cultura înseamnă un cult al valorilor*, iată titlul unei recente lucrări poloneze care va isca desigur neîncredere în Franţa şi care apare legitim şi logic în Europa de Centru-Est. Căci, pentru toţi cei ce s-au luptat pentru ea, "dacă această identitate este ameninţată de moarte, viaţa culturală se intensifică, se exacerbează, iar cultura devine valoarea vie în jurul căreia se regrupează tot poporul" (Kundera). Un ceh este cel care vorbeşte, un polonez sau un maghiar ar fi insistat fără îndoială mai mult asupra rolului inteligheţiei. Provenită din nobilime, formată pe baza valorilor cavalereşti, aceasta a păstrat despre sine o imagine întrucîtva arhaică, atingînd uşor atitudinile reacţionare, fără să-şi dea seama. Lupta blazoanelor în Ungaria (în care două simboluri sînt la concurenţă: armoariile coroanei — zise încă armoarii istorice — şi armoariile lui Kossuth; primele reprezintă regatul Ungariei, celelalte expresia rezistenţei în faţa dominaţiilor străine), ataşamentul polonez la simbolul *dwór*, conacul perceput ca un păstrător al ideii naţionale, interesul crescînd pentru heraldică pot fi martore întru aceasta. În schimb, şi în opoziţie cu această atitudine tradiţională şi repliată pe patrimoniul naţional, trebuie situat modelul unei educaţii cosmopolite, care a fost necesară deseori. Înainte de război, cunoaşterea limbilor şi literaturilor străine, călătoriile de studii şi contactele strînse cu intelectualii occidentali făceau parte dintr-un întreg efort de modernizare a sistemului de formare a elitelor, ale cărui urme se mai văd şi astăzi. Cu toate acestea, o dată cu căderea socialismului realist şi instaurarea democraţiei moderne, climatul social din jurul inteligheţiei s-a modificat considerabil. Şi cu aceasta asistăm la o repunere în discuţie a acestui etos implicit, împărtăşit în epoca

rezistenţei în faţa sistemului. Sentimentul dominant în acest mediu poate fi rezumat prin acest titlu de articol al unui ziarist polonez sensibil la schimbarea de atmosferă: "Ceva a crăpat, ceva a luat sfîrşit în Polonia", în care analizează slăbirea noţiunii de onoare, care fusese totuşi una dintre bazele educaţiei elitelor poloneze. Autorul situează acest fenomen într-un context mai general: acela al absenţei unei revoluţii etice, care ar fi survenit în mod logic după revoluţia politică, dar care n-a avut loc. În lipsa unei conştiinţe civice, asistăm astăzi deci la un conflict al valorilor, cu atît mai uimitor, cu cît segmente întregi ale tradiţiilor secolului al XIX-lea se interferează cu viaţa modernă.

Cehii – "mică naţiune fără vlagă" faţă cu polonezii orgolioşi

Ceea ce produce o *neînţelegere calmă* la vecinii cehi, cu un surîs de uşor dispreţ reciproc. Cultura panaşului în faţa unei "culturi fără vlagă" (Liehm), etos nobiliar în faţa etosului burghez şi, mai rău, mic burghez? Dincolo de jocurile de cuvinte, rămîne ceva adevărat în această imagine a diferenţelor profunde de mentalitate şi de viziune a lumii între aceste două popoare ale Europei Centrale. Mai multe puncte comune ar trebui totuşi, în mod logic, să le apropie: patrimoniu cultural comun, religie comună (cu, este adevărat, evoluţie diferită a Bisericilor), limbi care se pot înţelege reciproc şi făcînd obiectul unui fel de cult, taxat uneori de "naţionalism lingvistic". Într-adevăr, cele două culturi au acelaşi reflex, obţinut în ultimele trei secole, de apărare împotriva încercărilor de grefare a modelelor culturale străine, care trec printr-un simţ al umorului pe larg împărtăşit ici şi colo, chiar dacă formele sale diferă (avem de-a face fie cu ironia lui Gombrowicz, fie cu grotescul lui Mrozek şi Witkiewicz, sau cu faimosul şveikism: acest rîs al neputinţei care ia distanţă faţă de puterea care zdrobeşte). În toate cazurile, umorul acesta caraghios este trăit ca o strategie de apărare împotriva unui opresor prea puternic.

Apropierea geografică joacă de asemenea un anumit rol, avînd deseori drept corolar înfruntarea cu aceiaşi duşmani. Totuşi, delimitările sînt puternice şi nu întotdeauna conştiente.

Să luăm mai întîi această trăsătură a mentalităţii cehe care frapează, anume conştiinţa de a fi o *naţiune mică* (fără a i se ataşa aici şi o judecată de valoare negativă). Ea se situează exact la opusul conştiinţei naţionale poloneze, unde *mic* semnifică obligatoriu ceva insuportabil. Bun simţ faţă de megalomania naţională, sau absenţa unei ambiţii mari în faţa unui proiect de participare la universal?

Provincialismul care decurge de aici, dar care nu există, "singurul privilegiu al naţiunilor şi culturilor mici" (Liehm), rămîne o idee fixă a intelectualilor polonezi, pe cînd el pare a fi acceptat cu înţelepciune de către cehi.

Dar punctul de neînţelegere cel mai puternic şi cel mai fundamental ni se pare aspectul plebeian al culturii cehe, meticulos întreţinut de intelectualii înşişi, de altfel, şi condamnat categoric de etosul cultural polonez (ceea ce nu o împiedică, bineînţeles, pe aristocraţia cehă să existe şi să exercite o anumită influenţă, nici pe cultura populară ţărănească din Polonia să se dezvolte). Sîntem, fără îndoială, în faţa unui mit, sau a două mituri diferite, care îşi găsesc însă explicaţia în istorie. Muntele Alb, considerat de istoricii cehi ca "o falie ce taie în două istoria ţării" (Patočka), nu are echivalent în cazul Poloniei. Este ceea ce filozoful numeşte mica istorie cehă, care a dat "o societate ciudată, esenţial populară, dar în acelaşi timp conservatoare, care va rămîne mult timp străină de orice impuls revoluţionar; o societate prudentă, tatonantă, care nu are mijloace materiale şi-şi făureşte ea însăşi treptat, cu mare greutate şi într-un cadru foarte limitat, instrumentele luptei spirituale; o societate totuşi care are obstinaţia ţăranilor din care este formată, care este ferm hotărîtă să nu se lase doborîtă" (Patočka).

De asemenea, cele două naţiuni au intrat în modernitate fiecare în felul său, fiecare dotată cu puteri şi marcată de slăbiciuni particulare. Mai bine înarmaţi decît polonezii pentru a ridica mănuşa industrializării, întăriţi de etosul muncii, provenind printre altele din protestantism, cehii s-au sprijinit pe burghezie pentru a construi un stat modern. Absenţa burgheziei naţionale în partea poloneză, dominaţia mentalităţii provenită din modelul nobiliar, întărită de un catolicism tradiţionalist, au format un context favorabil pentru revolte şi insurecţii mai mult decît pentru munca zilnică şi contabilitatea meticuloasă. Caracterele naţionale, făcînd cu siguranţă parte din auto-stereotipuri, sînt o reflectare perfectă a acestui trecut (prezent?) polono-ceh. Acuzaţiile

reciproce sînt dure şi lipsite uneori de trăsăturile de umor care ar proveni din sentimentul indulgenţei critice. Aveam de a face mai mult cu bătaia de joc decît cu rîsul amical, care remarcă slăbiciunile, dar nu învîrte cuţitul în rană. Iresponsabili, anarhici, retrograzi, nebuni, nerespectuoşi, descurcăreţi dar deseori intriganţi, curajoşi, fantezişti, fermecători — aşa sînt văzuţi polonezii de către cehi. Laşi, loialişti, prea pragmatici, prea comuni, lipsiţi de panaş, plebei, blînzi, sociabili, nearoganţi, modeşti, avînd simţul muncii, egalitarişti — astfel apar cehii în ochii polonezilor. Cele două popoare îşi vorbesc în limbi ale căror sonorităţi nu convin urechilor celuilalt, fiind receptate ca ridicule, deformate, uneori amuzante. Acestea fiind zise, la intelectuali există deseori multă admiraţie reciprocă, tocmai pentru calităţile care le lipsesc şi pe care le are vecinul. Dar aceasta nu se referă decît la o infimă minoritate a celor două populaţii, care, în ansamblu, se ignoră regeşte.

Complicitatea şi indiferenţa calmă nu provoacă conflicte. Alta este situaţia atunci cînd se instalează *teama*, care este deseori rezultatul incertitudinii sau al complexelor: atunci cînd nu eşti sigur de tine, te fereşti. Sociologii polonezi au comparat starea de spirit a societăţii poloneze după căderea zidului Berlinului cu aceea a unui prizonier care s-a trezit deodată brusc de partea cealaltă a gratiilor. El visase această libertate cu intensitate, dar, după o lungă şedere într-o celulă, nu mai ştie cum să se comporte în noua realitate. Regulile jocului nu sînt toate de înţeles şi, chiar dacă nu este cazul pe deplin, realitatea este percepută ca ameninţătoare. În 1994, aproape 40% dintre persoanele întrebate estimau ca probabilă o nouă pierdere a independenţei ţării lor într-un viitor apropiat.

Acest exemplu, care ar putea la fel de bine să se raporteze la celelalte societăţi ale fostului bloc sovietic, arată în ce măsură avem de a face în Europa de Centru-Est cu o situaţie de traumatism psihologic pe plan atît individual, cît şi colectiv. Frustraţiile trecutului n-au fost înlocuite pur şi simplu prin fericirea schimbării politice atît de aşteptate. Unele dintre ele au dispărut, desigur, dar au fost imediat înlocuite cu altele, mai mult sau mai puţin aşteptate. Frica într-un regim totalitar era bine definită: duşmanul avea un nume, lupta împotriva lui avea un obiectiv şi riscurile puteau fi măsurate. După perioade şi ţări, acestea variau, desigur, dar Răul şi Binele păreau să existe. Exista "noi" şi "ei", pentru a relua titlul a două lucrări de Teresa Torańska, în care ea schiţează portretele cîtorva conducători comunişti (Torańska).

Astăzi, cu dispariţia unui duşman clar şi numit, frica a luat forme mai complexe, deseori iraţionale, şi, paradoxal, cu care se trăieşte mai puţin confortabil. Forma sa cea mai elementară şi comprehensibilă în lumina istoriei poloneze este aceea *de a fi invadat*.

"Germani invadatori"

Doi duşmani seculari revin, dar fiecare în felul său. Mai întîi, stereotipul germanului violent şi periculos, care a fost făurit mai ales în memoria colectivă poloneză, dar şi întărit de anti-germanismul inculcat sistematic în şcoala epocii comuniste. O manieră aptă de a concentra întreg resentimentul populaţiei asupra unui singur duşman şi de a-i deturna privirea de la altă ocupaţie, numită eliberare, dar descrisă de Miłosz ca o nouă luare a puterii (Miłosz). Sociologul Antonina Kłoskowska ne atrage atenţia asupra faptului că, la nivelul vocabularului, propaganda comunistă se străduia să înlocuiască noţiunea de german, folosită în timpul războiului, cu aceea de "fascist", folosită doar pentru a-i desemna pe germanii "răi" şi pentru a-i scuti pe cei din RDG, oficial aliaţi. Într-un articol despre şansele şi barierele reconcilierii polono-germane, autorul aduce, între altele, un exemplu extras din ancheta făcută în învăţămîntul primar, în 1958. La întrebarea "Îi iubeşti pe germani?", un băiat de 7 ani a răspuns: "Îi iubesc pe unii şi nu-i iubesc pe ceilalţi, dar am uitat care sînt ai noştri".

Un alt aspect al relaţiilor germano-polone în această epocă a fost negarea existenţei însăşi a minorităţii germane. Aspiraţia regimului comunist către un stat naţional îl conducea la neîncredere faţă de toate minorităţile, religioase sau culturale. În 1988 a fost publicat un raport intitulat *Asupra unei aşa-zise minorităţi germane*, în care se dădea o cifră de 5.000 de persoane de cultură germană care rezidau pe teritoriul naţional. "Descoperirea" că există, de fapt, sute de mii, a fost pentru mulţi un adevărat şoc. Vechea "fatalitate a ostilităţii", pentru a relua termenul lui Stanisław Stomma, întărită de măsuri ideologice, cum ar fi această imagine stereotipă a germanului barbar, folosită ca element de stil în filmele larg difuzate de-a lungul întregii perioade de după război, a reuşit să se instaleze în mentalităţi şi va fi nevoie de timp

pentru a o modifica. În această privinţă, succesul mereu confirmat al unui serial de la televiziunea poloneză, *Czterej pancerni i pies* (*Patru soldaţi şi un cîine*), în faţa tinerilor polonezi este cu totul revelator. Este vorba de o poveste de aventuri de război ale unui grup de prieteni, soldaţi sovietici şi polonezi, uniţi într-o luptă comună, avînd pe fundal o frumoasă infirmieră, un cîine simpatic şi afecţiune în aer.

Elitele politice şi culturale poloneze şi germane se străduiesc să încurajeze reconcilierea, inspirîndu-se mai ales din exemplul franco-german, această căsătorie de convenienţă care a reuşit. Primul pas în această direcţie a fost, cu siguranţă, gestul simbolic al autorităţilor ecleziastice poloneze — faimoasa scrisoare a episcopilor din 1970. Pe plan mai larg, intelectualii catolici grupaţi în jurul revistei "Znak" şi mediile opoziţiei democratice poloneze şi est-germane se cunosc bine şi au găsit foarte uşor un teren de înţelegere în condamnarea hitlerismului. Demersurile oficiale n-au putut fi întreprinse decît după reunificarea germană şi abolirea comunismului în Polonia. Astfel, cele două guverne au creat în 1991 o "Fundaţie a reconcilierii polono-germane", cu un fond de 500 milioane de mărci germane, prevăzută pentru a ajuta din punct de vedere financiar 450.000 de cetăţeni polonezi deosebit de persecutaţi în timpul războiului.

Situaţia evoluează într-adevăr în această direcţie, dacă este să dăm crezare anchetelor de opinie publicate regulat. În 1992 se mai observa încă în societatea poloneză existenţa unor bariere psihologice importante, căci Germania se afla pe primul loc pe lista ţărilor considerate ca ameninţări posibile. "Jak swiat swiatem nigdy Niemiec nie bedzie Polakowi bratem" ("Atîta timp cît va exista lumea, germanul nu va fi niciodată un frate al polonezului"), spune un dicton popular, cu care majoritatea persoanelor interogate în epocă de Centrul Naţional de Sondaj al Opiniei Publice (CBOS) a fost de acord.

Astăzi, se observă o tendinţă puternică spre schimbarea de atitudine, mai ales în rîndul populaţiei tinere, care n-a trăit personal experienţa războiului. Stereotipul pozitiv al germanului — acela al unui popor a cărui pricepere este interesant de urmărit, ale cărui disciplină şi rigoare a muncii sînt cunoscute, şi care a creat o mare cultură — joacă în favoarea reconcilierii. Situaţia rămîne totuşi mai complexă decît starea de lucruri reflectată de anchetele de opinie: guvernele sînt cele care propovăduiesc politica de reconciliere, pe care popoarele nu o

urmează în mod automat. Acestea din urmă reacţionează după capul lor la evenimentele curente: incidentele violente sînt consemnate în presă, frica de germani creşte, temele europene trezesc un interes pasager, sondajele indică perceperea Germaniei mai degrabă ca pe un partener economic şi politic interesant. Dar fobia Germaniei reunificate domină spiritele, în care domneşte un amestec de speranţă şi de neîncredere. Cultura germană nu este înţeleasă în Polonia ca o cultură complet străină: ţinînd cont de istorie, ea este familiară pentru mulţi, dar rămîne pe plan secundar sentimentul că este potenţial periculoasă: cu ocazia lucrărilor comisiei mixte germano-polone pentru crearea de noi manuale şcolare, subiectul Cavalerilor Teutoni a pus tot atîtea probleme cît şi acela al nazismului.

Cele două naţiuni se află acum, în acelaşi timp, într-o perioadă de căutare intensă a noii lor identităţi în cadrul unei Europe reconstruite. Este poate o şansă pentru o altă căsătorie de convenienţă între două popoare tradiţional inamice, pentru a depăşi imaginile negative anchilozate: aceea a polonezului înapoiat, anarhic, trăind în afara realităţii, incapabil să muncească şi să menţină ordinea şi curăţenia, iar pe de altă parte aceea a unei naţiuni înclinată spre expansiune, arogantă şi agresivă.

Sondajul recent al Centrului Naţional de Sondaj al Opiniei Publice (CBOS) din octombrie 2000 atestă o atitudine larg favorabilă a polonezilor faţă de germani (pe scara de la 1 la 7, germanii reunesc scorul mediu de 4,30, pe cînd cei care sînt cei mai apreciaţi, americanii, primesc 5,37; nivelul de 4 fiind considerat ca prag al simpatiei).

"Ruşi periculoşi"

Frica de fratele rus (frate, căci, cum bine zicea înţelepciunea populară, "spre deosebire de prieteni, nu ţi-l alegi") este tradiţional tot atît de puternică precum precedenta, dar astăzi şi-a schimbat natura, sub influenţa răsturnărilor politice. "Cum o să ne descurcăm fără ruşi", se întreabă un intelectual polonez, pentru care sufletul polonez a fost format în parte prin această învecinare de trei secole, care tocmai a luat sfîrşit, sau care s-a întrerupt pentru o perioadă de timp nedefinit.

Te-ai putea gîndi că lucrurile vor merge mai bine acum. Or, dialogul polono-rus rămîne dificil, dus timp de secole, plin de ameninţări şi injurii, deseori întrerupt, pentru a fi înlocuit periodic prin limba de lemn oficială. Fascinaţia Occidentului faţă de cultura rusă nu poate găsi în Polonia numeroşi adepţi, ceea ce Andrzej Drawicz deplînge, ca îndrăgostit recunoscut de literatura rusă. Pentru dînsul, poemul acesta al lui Iwaszkiewicz ilustrează perfect starea de spirit a polonezilor faţă de marii vecini:

> "Ce vrei să-ţi spun, Rusie?
> Că Puşkin este un poet celest?
> Sau că Dostoievski mă biciuieşte cu dispreţul lui?
> Trebuie să-ţi mărturisesc că te detest? Sau mai degrabă că-mi eşti iubită?".

Specialistul polonez în literatură rusă denunţă "un spirit de satelit" al compatrioţilor săi (pentru că el detectează trăsături din acestea şi la Kundera, atunci cînd scriitorul ceh vorbeşte de Dostoievski). O astfel de stare de spirit constă în a vedea originea răului sovietic în chiar tradiţia rusă şi ţine, după părerea sa, mai mult de traumatismul trecutului decît de realitatea lucrurilor. Este adevărat că, din punct de vedere cultural, Rusia nu fascinează Polonia, iar politic o înspăimîntă. Reconcilierea a luat pentru moment forma garantării frontierelor. Nimeni nu vorbeşte de prietenie, pentru că s-a vorbit deja prea mult în trecut (acelaşi sondaj la care ne-am referit arată atitudinea polonezilor faţă de ruşi, la un nivel care se situează cu claritate sub pragul simpatiei — 3,75).

Uşurarea de a fi revenit în sfîrşit de partea civilizaţiei occidentale, de a se vedea recunoscuţi, chiar dacă mai mult în declaraţii decît în fapte, în interiorul acestui "Occident furat", care a servit întotdeauna de referinţă pe malurile Vistulei, este însoţită de o altă teamă, aceea — *de a fi confundat cu ceilalţi*, "primitivii", "înapoiaţii" sau "sălbaticii", "asiaticii".

Este o angoasă care nu-i specific poloneză. Refuzul de a fi cantonat cultural în est caracterizează mai multe ţări din Centru-Est (cu siguranţă cehii, ungurii şi românii). Fiecare cultură se referă cu mai multă încîntare la un aliat occidental, în orice caz la un popor care-i este sim-

patic, uneori complice. Este cînd Franţa (atitudinea românilor, care se numesc cu bucurie latini, pentru a-şi pune în valoare apartenenţa la lumea francofonă mai degrabă decît la cea balcanică, este cu totul revelatoare), cînd Germania, cînd Anglia, în imaginarul popular întotdeauna Statele Unite. Acest mit american nu este recent, mai ales în ţările care au deja o puternică diasporă în Statele Unite, cum ar fi Ungaria şi Polonia. Din acest punct de vedere, un film celebru al lui Peter Gothar despre generaţia adolescentă din Ungaria trezită de momentul 1956 (*Mégall az idô — Timpul suspendat*) este cu deosebire interesant: visul american este incarnat aici printr-o butelie de Coca-Cola care dă o beţie fericită.

Republica celor două naţiuni: un trecut comun controversat

Polonezii simt faţă de Rusia o frică profundă, atavică, fără îndoială legitimă, pentru că este confirmată de violenţele istoriei comune, parţial şi iraţională, pentru că este nutrită de o întreagă tradiţie naţionalistă. Stereotipul Rusiei "asiatice" mai degrabă decît "europene" persistă şi nu încurajează apropierea reală. Ei nu-şi dau seama întotdeauna că suscită la alte popoare sentimente de acelaşi ordin. "Polonezii au stricat sufletul lituanian prin maniere blînde", declară Tomas Venclova în *Scrisoare deschisă lituanienilor şi polonezilor din Lituania*. Într-adevăr, *frica de a fi deposedaţi de identitatea lor*, furată din străfundul fiinţei, îi bîntuie pe compatrioţii poetului, care explică neîncrederea lituaniană faţă de polonizare. În istoria acestui popor, ea a fost încă şi mai gravă decît rusificarea, pentru că a fost făcută cu instrumente nebarbare, mai ales prin atracţie şi seducţie mai degrabă decît prin forţă şi violenţă. Tadeusz Konwicki, în *Complexul polonez* (Konwicki), acest roman despre polonitate, dă seama de acest lucru într-o manieră sfîşietoare:

> "Sînt modelat din trei argile: poloneză, lituaniană şi bielorusă (...), muiat apoi într-un dulce infern de trei elemente: polonism, rusism şi iudaism (...). Cum am devenit autor polonez (...), polonitatea fiind pentru mine un tabu, cu gust de păcat?".

Secolele de istorie comună polono-lituaniană nu sînt înţelese la fel de cele două popoare. Pentru polonezi, sînt secole de glorie, mari momente ale trecutului naţional. Lituanienii nu insistă asupra acestui aspect al lucrurilor şi se gîndesc mai degrabă la polonizare, care s-a făcut foarte repede, ameninţînd în secolul al XVIII-lea identitatea naţională lituaniană cu dispariţia. Tomas Venclova deplînge faptul că vechile complexe ale compatrioţilor săi rămîn mereu actuale, îmbrăcînd uneori forme agresive (Venclova). Viitorul va arăta cum vor fi trăite şi reglate aceste susceptibilităţi reciproce. Deocamdată, şi fără îndoială încă mult timp, şcolarii polonezi vor învăţa pe de rost, ca şi generaţiile precedente, începutul epopeii poetului naţional Adam Mickiewicz:

> "Lituanie, o! Patria mea, asemănătoare sănătăţii,
> doar cine te pierde îşi dă seama de preţul tău"

şi o vor întreba pe învăţătoare de ce, totuşi, Lituania...

Aceeaşi neîncredere şi aceeaşi ignorare a istoriei comune îi are în vedere pe polonezii şi ucrainenii de astăzi. Stereotipul polonezului cinic, strateg politic care vine să discute doar pentru a-şi regla propriile interese şi care poate fi periculos, persistă. Politica poloneză faţă de Ucraina a lăsat, într-adevăr, amintiri traumatizante. Pentru a ajunge la o adevărată reconciliere ar trebui mai întîi dezvoltat un spirit de parteneriat. Or, niciodată relaţiile dintre cele două popoare nu s-au bazat pe aşa ceva. Inegalitatea poziţiilor şi separarea socială care se suprapunea separării naţionale situau raporturile la un alt nivel.

Acţiunea mişcărilor de opoziţie democratică de după război şi influenţa a ceea ce s-a numit "ediţia independentă" (cercurile apropiate de revista "Kultura" publicată la Maison-Laffitte, cele ale "Suczasnost", mai tîrziu revista ucraineană "Widnowa") au jucat un rol important în apropierea polono-ucraineană; crearea unei Societăţi Polono-Ucrainene în emigraţie a contribuit de asemenea la aceasta. Din partea ediţiei independente din Polonia, ediţiile "Spotkania" de la Lublin au introdus tematica ucraineană începînd cu anii '970 şi au contribuit la o mai bună cunoaştere a problematicii polono-ucrainene. Rămîne totuşi adevărat că proasta cunoaştere a responsabilităţilor respective este flagrantă în spiritul celor două popoare astăzi şi că fiecare are tendinţa să acorde un avantaj mitului pe care-l preferă. Din partea poloneză este mitul

epocii de aur: acela al Republicii multinaţionale, multiculturale, văzută ca o ţară de o mare toleranţă, în care orice revoltă pentru independenţă era înţeleasă ca o revoltă inutilă, deci respinsă. Din partea ucraineană, cel pe care se mizează este mitul insurecţional al lui Hmelniţki, cu lipsa de respect şi nesupunerea sa. Fiecare popor, în felul său şi din motive pe care le explică istoria, nu are încredere în celălalt; raţiunea mai degrabă decît inima este cea care regizează noile contacte.

Atunci cînd continui să analizezi privirea adresată de polonezii sfîrşitului de secol XX vecinilor lor imediaţi, ceea ce frapează este ignoranţa totală pe care o manifestă în privinţa unora dintre ei. Am văzut-o în cazul Ucrainei, dar ce se poate spune despre bieloruşi?

Puţini polonezi ştiu cu ce seamănă drapelul bielorus, care este emblema acestei ţări. Şi totuşi, în 1921, bieloruşii constituiau 6% din populaţia poloneză. Stereotipul bielorus a corespuns cu imaginea unui ţăran analfabet. Trebuie spus, într-adevăr, că reprezentanţii inteligheniţiei bieloruse nu au fost destul de numeroşi în Polonia pentru a modifica această viziune a lucrurilor. La delimitarea socială s-a adăugat delimitarea religioasă. Dacă stereotipul polonezului catolic înspăimînta undeva, aceasta se întîmpla chiar în ceea ce sînt numite din nou *hotarele de la nord-est*. Polonezul era perceput aici ca unul care voia să normalizeze Biserica ortodoxă, favorizînd-o pe aceea a uniaţilor (ceea ce explică, de exemplu, neîncrederea faţă de Solidarnosć, trăită de bieloruşi ca pe o ameninţare polono-catolică). Adăugaţi la aceasta opţiunile politice de dinainte de război, mai degrabă de stînga la bieloruşi şi mai degrabă de dreapta la polonezi, şi veţi înţelege uşor de ce neîncrederea avea toate motivele de a se instala. Polonezii n-au uitat primirea triumfală rezervată de populaţiile bieloruse sovieticilor atunci cînd aceştia au invadat Polonia orientală, la 17 septembrie 1939, nici serviciile făcute de ei puterii comuniste mai tîrziu, prin agenţii bieloruşi, folosiţi în mod savant de regim. Ţinînd cont de acest context, reproşurile reciproce sînt dure şi deloc uşor de reglat, pentru că afectează straturile foarte profunde ale sensibilităţi unora şi altora. În definitiv, este o vecinătate mai degrabă ostilă, în ciuda intenţiilor şi declaraţiilor recente de respect reciproc.

Străinii

O altă formă de ostilitate, mai puţin agresivă, dar la fel de dureroasă, este aceea a dispreţului. Complexul de inferioritate în faţa Occidentului îşi are corolarul său — complexul de superioritate faţă de ceilalţi, cei care sînt încă şi mai puţin bine dotaţi. Sondajul de opinie din octombrie 2000 arată că popoarele cele mai puţin apreciate de către polonezi sînt în continuare ţiganii, românii, ucrainenii, ruşii şi sîrbii, şi s-ar mai putea adăuga alte popoare pe această lungă listă cu cei care sînt văzuţi drept străini, săraci, vagabonzi, imigraţi — pe scurt, toţi aceşti nou veniţi necunoscuţi, pentru că fuseseră pînă acum absenţi: fie ascunşi de puterea comunistă, fie inexistenţi cu adevărat din cauza închiderii frontierelor. Ei sînt astăzi victime ale unei atitudini de respingere în Europa de Centru-Est.

Absenţa, multă vreme, a schimburilor internaţionale pe scară mare, inexistenţa oricărei sensibilizări faţă de interculturalitate în educaţie contribuie la generalizări facile şi la viziuni foarte stereotipizate şi instinctive. Chiar la capitolul acesta va trebui rezolvată vasta problemă a *antisemitismului* şi a noilor relaţii care se stabilesc între ceea ce rămîne din comunităţile evreieşti ale Europei Centrale, diasporele evreieşti din lume şi noile generaţii de europeni din Centru-Est, care descoperă complexitatea problemei. Sîntem aici în faţa unei multitudini de stereotipuri, unele grave, altele cu mult mai mici decît par, dar care solicită să fie analizate cu precauţie. În cadrul acestui articol, este peste puterile noastre să procedăm la o analiză detaliată a acestei problematici, prea adesea schematizată, de altfel, şi ea victimă a unei viziuni stereotipe. Ne vom feri să reproducem aici în grabă pe de o parte argumentele poloneze, pe de alta cele care fac parte din privirea exterioară, ca să nu întărim, în mod involuntar, stereotipul existent, din lipsă de suficientă perspectivă istorică. Este clar, în orice caz, că această problematică face parte din plin, astăzi, dintr-un fel de introspecţie naţională în Polonia.

Introspecţie naţională

În societăţile democratice occidentale, care cunosc şi ele probleme ale minorităţilor şi ale imigraţiei, se asistă uneori la derapaje în viziune interculturală a societăţii, care se traduc prin încercări de a trece de la *respectarea minorităţilor* la *promovarea diferenţelor* (ceea ce se întîmplă deja în Statele Unite). Nu la fel se prezintă situaţia în Europa de Centru-Est, unde este vorba deocamdată de a dezvolta, după anii de falsă omogenitate naţională, conştiinţa alterităţii. Aceasta nu se poate realiza altfel decît inculcînd o *cultură a dureroasei conştiinţe de sine*, care deschide calea către alte autoconştiinţe. Această operaţiune, care nu este inocentă, cere un efort pe care nu toţi sînt în stare să-l depună pe termen scurt. În pofida reflexului german de după război, care consta în a găsi soluţia problemelor identitare printr-o fugă către noţiunile mai largi, în speţă Europa, europenii din Centru-Est îşi caută noua înfăţişare alipindu-se de istoria continentului. "Sîntem deja normali?", asta este întrebarea, mai mult sau mai puţin mărturisită, pe care şi-o pun. Dilemele identităţii europene, studiate, discutate, întreţin dezbaterea publică. Aici intervin mai multe teme: mai întîi chiar sensul conceptului de Europă Centrală, care ridică probleme, iar dacă acestea există, relaţiile sale respective cu Occidentul şi cu Estul. Apare apoi permanenta întrebare asupra locului inteligenţiei în istoria actuală, gradul dorit de deschidere către cultura universală, riscul provincialismului retrograd sau, dimpotrivă, al unui universalism facil, care produce abandonarea oricărei reflecţii serioase asupra patrimoniului naţional. Eforturile "eurofililor", care se confruntă cu "naţionalii", se concentrează mai întîi asupra deschiderii faţă de toţi vecinii ignoraţi. Ei reiau astfel legăturile cu un curent al opoziţiei democratice care presimţise necesitatea acesteia (eforturile lui Martin Simecka, acest scriitor slovac al disidenţei, şi ale lui Adam Michnik, din partea poloneză, de a face schimb de articole în diferite periodice din toate ţările zonei central-estice ale Europei ilustrează bine dorinţa redescoperirii reciproce).

După cum am amintit deja, în mediul intelectual, problema indiferenţei faţă de cultura vecinilor nu se punea în mod obligatoriu. Dar inteligenţia fiecăreia din ţările Celeilalte Europe, conştientă mai întîi de misiunea sa istorică de a salvgarda patrimoniul naţional în pericol, trebuia să se concentreze în primul rînd asupra propriului teren. Astfel,

cu cît era mai ameninţată identitatea naţională de către sistem, cu atît mai crîncen puneau elitele în mişcare puterile autoapărării. Această autoapărare consta mai întîi într-o cîntărire mai bună a valorilor fundamentale ale fiinţei sale culturale (individuale sau colective), ca să nu se lase deposedată complet. *Ce sînt cehii?* de Jan Patočka (Patočka) sau *Complexul polonez* de Tadeusz Konwicki (Konwicki) arată bine această preocupare constantă care a devenit, de la ţară la ţară, "problema cehă" sau "problema poloneză", şi care rămîne mereu de actualitate astăzi.

Tot aşa, din vremea opresiunii, autoreprezentarea, autoportretul naţional a devenit o trecere obligatorie a interogaţiei asupra prezentului penibil şi asupra viitorului sperat mai bun. Nevoia de a se autodescrie ca o comunitate provine din complexele pe care le are unul faţă de ceilalţi? Se poate presupune acest lucru atunci cînd constaţi că, la fel cum dragostea fericită nu alcătuieşte un bun roman, viaţa liniştită a unui popor se dispensează de autoanaliză.

"Normă europeană de bună-cuviinţă" sau stereotipul Europei

Reîntoarcerea la Europa — acest cuvînt de ordine, datînd din 1989, a fost repede modificat: s-a adus aminte că nu era vorba de fapt de o revenire, ci de o nouă formă de prezenţă legitimă şi care nu datează de ieri. Dar complexul central-estic european n-a fost îndepărtat din acest motiv prin declaraţii politice viguroase, care reafirmau apartenenţa europeană pur şi simplu, fără adjectiv. Căci, la nivelul conştiinţei, această *Europă* la care se aspiră semnifică mai întîi Occidentul, şi apare mai degrabă ca o *valoare de referinţă*, decît ca o *comunitate familiară şi cunoscută*. Imaginea sa rămîne foarte schematică şi ne aflăm pe deplin în faţa unui alt *stereotip*.

Analiza economică a situaţiei nu poate conduce decît la o dureroasă constatare de apartenenţă pe viitor la Europa, desigur, dar la o "Europă mai puţin bună" (aceea a periferiilor, care au asimilat întotdeauna mai mult din ceea ce venea din Europa Occidentală decît i-au dat ceva în schimb); aceasta răneşte amorul propriu al multora, care sperau pur şi simplu să revină acasă, fără a fi obligaţi să bată la poarta cuiva. O

imagine negativă a realizărilor naţionale, în ceea ce ar putea fi numit *gradul de dezvoltare al civilizaţiei materiale*, trezeşte o nevoie puternică de afirmare a contribuţiei proprii, bogată de altfel: mai ales în viaţa culturală, spirituală şi intelectuală.

Nu chiar pe de-a-ntregul acasă în vest, astăzi, fugari din est, europenii din Centru îşi caută un nume, pentru a nu mai fi în ceea ce Kundera a numit "o zonă neclară de mici naţiuni între Rusia şi Germania". Este evitat termenul prea plin de conotaţii *Mitteleuropa* şi nici o definiţie propusă nu întruneşte majoritatea. Pentru maghiarul Mihaly Kornis, "a vorbi despre Europa Centrală, înseamnă a ne închide într-un gheto", la fel pentru György Bence: "Europa Centrală face parte dintr-un (...) kitsch politic (...)". În timp ce un alt compatriot de-al lor, György Konrad, vede o naţiune culturală şi o asemănare indubitabilă între ţările în discuţie: aceea a eşecului. Pentru polonezul Stanislaw Barańczak: "Europa Centrală este regatul spiritului". Pentru cehul Rudolf Kucera, este o evidenţă: "Noi ne menţinem la centru".

Impresia pe care o dă toată această dezbatere este chiar aceea că intelectualii care trăiesc aici nu se referă cu adevărat la Europa Centrală, ci la Europa pur şi simplu. Cei care sînt determinaţi să trăiască în altă parte, în Occident de exemplu, resimt dimpotrivă nevoia de a-şi afirma o identitate specifică, nu neapărat asemănătoare cu aceea intelectuală: exact central-est europeană.

Partizani sau refractari ai termenului şi ai conceptului geopolitic, toţi sînt de acord totuşi cu necesitatea alipirii la structurile Europei Occidentale, nu fără nelinişte la nivel cultural şi spiritual. Se presimte conflictul dintre preot şi comerciant (Masłowski), dintre vechiul etos, în care cultura era trăită ca o religie, şi acela al societăţii postmoderne, care nu se defineşte în primul rînd prin scrierile şi piesele sale de teatru. Se prăbuşeşte cu durere un mit, acela al bogăţiilor care nu erau marfă şi care erau păstrate cu gelozie (chiar dacă, în acelaşi timp, nu era tras pe sfoară de sistemul securităţii sociale intelectuale). La nivel raţional, se afirmă aspiraţia către ceea ce Marcin Król numeşte "o normă europeană de bună-cuviinţă", cu un stat de drept, un sistem democratic, o formă de toleranţă modernă care nu autorizează excesele naţionaliste sau rasiste. Este un stereotip pozitiv, care poate fi benefic pentru evoluţia societăţilor europene din centru-est. Cu rezerva ca această normă să nu se dovedească ineficace acolo unde se presupune că există deja

şi atunci, ca toate regulile bunei-cuviinţe, să rişte a fi repusă în discuţie ca simplă convenţie, fără fond veritabil şi fără valoare. Fundamentaliştii culturali ar putea atunci să ia avantaj, făcînd să apară vechii demoni, care închid fiecare popor într-o viziune esenţialistă, închistată în identitatea lor, cu tot pericolul pe care-l poate reprezenta acest lucru.

Din această clipă, a reflecta asupra stereotipurilor naţionale, în afara interesului intelectual, se poate dovedi important şi pentru a ajuta popoarele Europei să spună ceea ce este de nerecunoscut în cadrul normelor bunei-cuviinţe. Un *catharsis* colectiv în felul şedinţelor de psihanaliză. Altfel, aceste instincte refulate vor ieşi la iveală într-o zi, întărite şi mai agresive.

Potrivit unei definiţii enciclopedice, stereotipia comportamentală nu este deseori decît un artefact, legat de un nivel de analiză insuficient aprofundat, sau de o sărăcire excesivă a situaţiei experimentale în elemente declanşatoare. Toamna popoarelor a schimbat totul în viaţa mentală a europenilor de centru-est. Din acest moment, analiza poate fi mai aprofundată şi situaţiile experimentale au devenit aproape prea numeroase. Se poate crede că vor fi din ce în ce mai puţine comportamente stereotipe şi din ce în ce mai mult realism în relaţiile reciproce, pînă la demistificarea celuilalt. Doar dacă alte clişee nu le vor înlocui pe cele vechi, pentru că spiritul omenesc are o astfel de nevoie vitală de a înţelege încît, atunci cînd nu ajunge să o facă, se descurcă altfel pentru a-şi da iluzia limpezimii.

Joanna Nowicki

NODUL ŞARPELUI: BĂTĂLIA SIMBOLURILOR ÎN BELARUS

Primul dintre miturile care există despre Belarus în lume, şi mai ales în Europa, este mitul antibielorus, care afirmă că o ţară numită Belarus şi poporul acesteia, bieloruşii, nu există. Într-adevăr, ei n-ar fi decît fructul imaginaţiei, după cum separatismul şi mazeppismul, despre care vom vorbi, n-ar constitui decît nişte capricii naţionaliste.

Cu toate acestea, mitul acesta umilitor pentru bieloruşi nu s-a născut în Europa, ci în Rusia, înainte de 1840, cînd ucazul ţarului a făcut să

cadă în desuetudine folosirea cuvintelor "Belarus" şi "bieloruşi". Acest lucru a fost reafirmat în 1918, la Smolensk, atunci cînd bolşevicul Knorin a afirmat că ideea existenţei unei naţiuni bieloruse nu era decît o prerogativă burgheză, menită să împiedice victoria revoluţiei proletare mondiale.

Spre regretul nostru, acest mit persistă şi în zilele noastre — la Moscova şi la Sankt-Petersburg — prin intermediul beţiei panslaviste şi al şovinismului orb, care sînt de găsit la unii dintre cei mai buni scriitori ruşi contemporani: pînă şi Aleksandr Soljeniţin, fără a mai vorbi de Vasili Belov, nu vede în Belarus decît o parte integrantă a Rusiei.

Acest mit, care implică separatismul şi mazeppismul, îşi află originile în secolul al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea. Este remarcabil de constatat că în felul acesta Belarus a fost pusă chiar pe acelaşi plan cu Ucraina şi eroul său naţional, hatmanul Mazeppa (Ivan Stepanovici Mazeppa, 1644-1709, hatman al cazacilor ucraineni începînd din 1687, a încercat să se elibereze de tutela moscovită: după ce l-a slujit pe Petru cel Mare, s-a aliat cu Carol XII al Suediei, atacînd Rusia, dar au pierdut bătălia de la Poltava, în 1709; s-a sinucis puţin timp după aceea, în emigraţie în Turcia. Personaj bogat colorat, care i-a inspirat pe Byron, Puşkin, Hugo, Słowacki, Liszt... din cauza legendei care voia ca, în calitate de paj al regelui Poloniei, după ce fusese prins în flagrant delict de adulter la curte, Mazeppa să fi fost legat de un cal sălbatic, care l-a transportat de-a curmezişul stepelor pînă-n Ucraina, unde cazacii l-au ales hatman... *Nota red. franc.*). Acesta din urmă n-avea nici un chef să ajungă sub jugul împăratului rus Petru cel Mare. Mitul privind aspiraţia permanentă a poporului bielorus de a se afla sub sceptrul Romanovilor le-a fost impus bieloruşilor de istoriografia sovietică încă de la începutul anilor '930 şi, mai ales, în anii de după război (1950), cînd subiectele privind supunerea Caucazului şi cucerirea Asiei Centrale erau scoase din manualele de istorie a URSS.

Ce cucerire şi care supunere? Se presupune reunirea voluntară şi dorită unanim de un popor întreg. Într-adevăr, dacă unanimitatea şi buna voinţă au fost prezente în Caucaz, în Turkestan, în Uzbekistan şi în Tadjikistan, cum ar fi putut fi altfel pe pămînturile slave din est, acelea ale Ucrainei şi ale Belarus?

Se mimează uitarea faptului că ţarul Alexei Mihailovici, "cel mai Blînd", ordonase hoardelor sale de briganzi să treacă prin foc şi sabie

oraşele şi satele bieloruse: aceste masacre din timpul războaielor lituaniano-moscovite din secolul al XVII-lea au provocat moartea unui locuitor din doi... Pe cînd în timpul războiului din 1941-1945, moartea unui bielorus din patru ni s-a părut atît de îngrozitoare. Se mimează uitarea faptului că Petru cel Mare a pus să fie arse şi rase de pe faţa pămîntului aproape toate oraşele bieloruse în timpul războiului împotriva suedezilor. Cea mai mare parte a istoricilor ruşi nu încetează să vorbească despre reunirea voluntară cu "fratele cel mare", după cum le vine în continuare greu să accepte că marele ducat al Lituaniei a fost, încă de la înfiinţare, un ansamblu bielorus care i-a reunit pe samogiţieni şi Ucraina, devenind astfel o mare putere medievală, care se întindea de la Marea Baltică la Marea Neagră.

S-ar dovedi o tentativă infructuoasă să încerci să stabileşti primatul Vilnei sau al Moscovei în opera de reunire a pămînturilor dezintegrate de invazia mongolă. Cu toate acestea, nu este inutil să constatăm că aceste oraşe au fost rivale încă de la început. Nu trebuie uitat că în Evul Mediu era greu să te dispensezi de spadă şi de cruce. Succesul în lupta lor îi recompensa pe rînd pe unul şi pe celălalt. Căile Ruteniei lituaniene şi ale Rusiei moscovite au devenit rapid divergente, ceea ce a avut drept efect apariţia miturilor, sfinţilor şi simbolurilor diferite.

În secolul al XIII-lea, pe blazonul marelui ducat al Lituaniei apărea un cavaler lansat într-o urmărire, iar pe cel al Moscovei imaginea sfîntului Gheorghe străpungînd cu o lance balaurul, simbolul duşmanului. Cavalerul care ridica spada pe un cal alb, a cărui imagine o vedem pe blazonul marelui ducat al Lituaniei, nu-şi urmează cursa impetuoasă pentru a se apropia şi a se lupta cu duşmanul, ci îşi supraveghează pămînturile, anunţînd sosirea adversarului şi pericolul exterior. Altfel spus, acest cavaler este un herald care cheamă la ridicarea în masă, deci un simbol al caracterului defensiv, în care există deja un presentiment al destinului istoric al poporului bielorus, mereu constrîns să se apere în faţa agresiunilor, atît ale cavalerilor teutoni, cît şi ale vecinilor pe a căror stemă triumfa un sfînt Gheorghe. Constrînşi de asemenea să se apere de intrigile regilor şi magnaţilor polonezi, sau de ale prinţilor lituanieni, care-şi asiguraseră puterea în marele ducat.

Prinţii aceştia din urmă îşi întăriră poziţiile în secolele al XV-lea şi al XVI-lea. La începutul celui de-al XVI-lea, aceştia inventară mitul potrivit căruia ei erau de origine romană şi descindeau din mediile

apropiate împăratului Nero, ca şi mitul referitor la războinicul roman Palemon, strămoşul lor. Palemon urma să devină primul erou al cronicilor, fără a ajunge din această cauză şi eroul popular al bieloruşilor. Într-adevăr, nu numai magnaţii polonezi, ci şi cei ai Ruteniei lituaniene şi ai Ucrainei au fost contrariaţi de legenda lui Palemon. Probabil că au putut surîde cu scepticism în faţa ambiţiilor fără limite ale elitei feudale lituaniene, dar şi să fie destul de favorabili ideii de a se găsi sub protecţia lui Palemon, în opoziţia lor faţă de nobilimea poloneză.

Mitul lui Palemon a fost răspîndit prin cronicile redactate în vechea bielorusă, limbă oficială a marelui ducat al Lituaniei. Astfel, imaginea lui Palemon a fost "bielorusă", dar crearea sa la ordinul puterii lituaniene a fost resimţită ca artificială. Această imagine n-a impregnat conştiinţa maselor bieloruse şi n-a susţinut comparaţia cu aceea a lui Vseslav Cearodei (vrăjitor, magician) — prinţ de Polotsk în epoca Rusiei kievene — sau cu aceea a Ragnedei, soţia de nevoie a lui Vladimir cel Mare, cel care a introdus creştinismul în Rusia. Ragneda şi-a crescut copilul provenit din această căsătorie impusă în ura faţă de tatăl asupritor, pe care l-a asasinat cu mîna sa, cu o lovitură de cuţit răzbunător.

Personajele Ragneda şi Vseslav Cearodei, prezente în textele cronicilor ca şi, de altfel, acela al lui Palemon, n-au fost apropiate de cea mai mare parte a populaţiei bieloruse. Şi aceasta, în ciuda eforturilor poetului Jan Kupala de a sensibiliza poporul faţă de faptele lor eroice prin intermediul poemului său neterminat despre Ragneda, şi ale eforturilor Nataliei Arsenieva, autoarea unei drame despre Vseslav Cearodei, scrisă în momentul în care Minsk era ocupat de naziştii germani.

Jan Kupala a reuşit mai puţin în literatură decît în domeniul cronicilor, folclorului, şi în primul rînd al cîntecelor populare şi legendelor, de exemplu cu poemele sale *Bondarovna, Moartea leului, Kurgan, Cîntăreţul din guzlă*.

Cîntăreţul din guzlă şi prinţul din poemul *Kurgan* erau anonimi, purtători ai unor valori simbolice ale cruzimii prinţului, ale dragostei de libertate şi ale revoltei unui simplu cîntăreţ. În alte poeme, personajele sale au avut nume care au fost cînd glorificate, cînd blamate în cîntecele şi legendele populare.

Într-adevăr, cîntecul despre Bondarovna, regăsit în locuri diferite din Belarus de specialiştii în folclor ai secolului al XIX-lea, a fost relatat în scris în trei versiuni: în primele două Bondarovna este dezaprobată

pentru desfrîul ei cu cazacii, doar în a treia fiind considerată eroină, pentru că refuză să devină concubina prinţului Potocki.

În poemul *Moartea leului*, personajul Maşeka este considerat un brigand, la fel ca în legendele populare. Nu este un Robin Hood, nici un Dubrovski al lui Puşkin, ci un asasin sîngeros, îndrăgostit la nebunie de frumoasa logodnică a unui nobil, pe care-l ucide pentru a pune mîna pe ea.

Astfel, subiectele sîngeroase ale cîntecelor populare bieloruse au devenit reflectarea unor gesturi şi situaţii impresionante, fără a se ajunge la crearea unui erou pozitiv şi ideal.

În epoca sovietică se practica o abordare vulgarizatoare a folclorului, căutînd aici motive de revoltă socială. Pe primul plan se găsea un oarecare Rimşa, personaj norocos, provenit din poveştile bieloruse, care-şi regla conturile cu ajutorul unor nuiele şi al unui şoim-dominator. Totuşi, astfel de personaje şi astfel de subiecte au rămas de o importanţă foarte modestă în folclorul bielorus. Un loc cu mult mai larg a fost acordat operelor escatologice, epice sau consacrate florei şi faunei.

Ceea ce este uşor de înţeles, căci bieloruşii reprezintă o etnie care, de la apariţia sa, ocupînd imense păduri virgine şi mlaştini, a devenit în mod logic un popor al pădurilor şi mlaştinilor. Terenul mlăştinos, în bielorusă *drigva*, a fost la originea denumirii tribului "dregovici" care, între altele, a dat naştere poporului bielorus. Dregovicii populau zona joasă din Polezia, dincolo de Pripiat'. Krivicii, un alt trib care a participat la formarea poporului bielorus, locuiau de-a lungul Dvinei occidentale şi în susul Niprului. Radimicii ocupau malurile rîului Soja, afluent al Niprului. Ţară a pădurilor virgine, Belarus numără şi o mulţime de lacuri şi de cursuri de apă (peste 11.000). Este de notat că teritoriul din nord-estul ţării este numit de obicei "Ţara lacurilor".

Un popor care locuieşte în păduri îşi creează în mod natural totemuri ce se leagă de acestea: strămoşii bieloruşilor au avut drept totem vegetal stejarul, iar lupul ca protector animal. La fel, locul de trai al grupului de personaje mitice şi legendare ale bieloruşilor nu se situa la munte, cum a fost cazul Olimpului în mitologia greacă, ci în inima pădurilor virgine sau în fundul lacurilor şi rîurilor: silvanul, în bielorusă *lessun*, divinitate a pădurii, duhul apelor, în bielorusă *vodianik*, şi ondinele.

Silvanul bieloruşilor era stăpînul pădurii, o divinitate inofensivă, spre deosebire de cel al ruşilor, locuitori ai stepelor, pentru care întinderile sumbre şi profunde ale pădurii îndepărtate de la orizont nu puteau fi locuite decît de un silvan negru, un spirit rău.

Folclorul bielorus se sprijină pe fundamente mitologice solide. Vestigiile unei viziune vechi a lumii, perfect conservate la umbra pădurilor dese şi protejate de *drigva*, sînt pe larg vizibile în secolul al XIX-lea, iar reprezentanţii primului val al Renaşterii bieloruse au reuşit să le regăsească, apoi să le publice şi să înceapă studierea acestora.

În 1895, Adam Bogdanovici a publicat o carte cu titlul ***Vestigii ale concepţiei vechi despre lume la bieloruşi***, iar fiul său Maxim a reunit mai multe poeme într-o culegere intitulată ***Într-un regat fermecat***, ai cărei eroi erau personaje ale legendelor şi miturilor vechi: silvanul, spiritul apelor, ondinele.

Graţie lui Maxim Bogdanovici, aceste imagini poetice au pătruns în conştiinţa tuturor bieloruşilor cultivaţi, deşi această pătrundere a fost împiedicată în anii '930: ele erau considerate atribute ale ideologiei naţionaliste. La fel, după război şi pînă la sfîrşitul anilor '950, ciclul poetic al lui Maxim Bogdanovici a fost calificat de critica oficială cînd ca omagiu al simbolismului, cînd ca omagiu al hoffmanismului reacţionar şi antipopular.

În zilele noastre, această vulgarizare a folclorului nu mai există în Belarus, pentru că diferitele genuri ale folclorului beneficiază de aceeaşi atenţie, atît pentru evoluţia lor istorică, cît şi pentru valoarea lor estetică. Eroii mitologici fac astăzi parte din patrimoniul artistic şi găsesc interpretările cele mai variate, după cum mărturisesc operele poetice, ca şi pictura şi sculptura.

Ne putem gîndi aici la o revenire naturală, la o renaştere a atributelor profund populare care simbolizează universul actual al "bielorusismului". Dintr-un punct de vedere general, literatura bielorusă contemporană, şi în particular poezia, a integrat în mod natural toate tradiţiile, atît medievale şi creştine, cît şi precreştine şi păgîne.

Într-adevăr, moştenind universul poetic al *Cîntecului despre oastea lui Igor* (există două traduceri datorate lui Janka Kupala şi alte două datorate lui Evgheni Krupenka şi Rigor Borodulin), ea a asimilat şi simbolistica poemelor epice scrise în latină în secolul al XVI-lea (J. Vislitskii — *Războiul prusac*, *Cîntecul bourului* de Mikola Busovskii), ca

şi pe cele ale panegiricelor şi epigramelor medievale bieloruse sau simbolistica barocului timpuriu, mijlociu şi tîrziu.

De altfel, să mai subliniem că originile lor indo-europene, sanscrite, tibetane şi budiste au impregnat profund genurile şi subconştientul bielorusilor. Literatura bielorusă contemporană a ştiut, prin operele poetice ale lui Ales Riazanov şi Anatolii Sis, ca şi prin operele în proză ale Olgăi Ipatova, autoarea romanului istoric *Preoteasa*, să-şi regăsească legăturile care unesc mitologia naţională de fundamentele sale indo-europene. Ea a lărgit astfel chiar bazele viziunii poetice a lumii proprii bielorusilor graţie altor sisteme filozofice. Aceasta nu prin implantarea artificială a personajelor din mitologia hindusă pe solul nostru, ci prin lărgirea bazelor naţionale după asimilarea acestor mituri. Spiritualitatea a fost mărită, sursele de inspiraţie poetică s-au găsit întărite. Chiar dacă noua orientare a poeziei naţionale n-a fost percepută ca fructuoasă de majoritatea bielorusilor, nu este mai puţin adevărat că aportul său la universul spiritual este evident.

În anii '920, poetul Vladimir Dubovka a atras atenţia printr-o nouă metaforă poetică privitoare la Belarus, foarte novatoare în epocă:

O, Belarus, maïa chipchina,
Zialéni list', tchirvonii tsvet.

Belarus este comparată aici cu un trandafir sălbatic cu frunze verzi şi flori roşii. Această imagine a unui trandafir sălbatic, incarnare a suferinţelor, torturilor şi destinului dramatic al poporului din Belarus, asociată cu spinii trandafirului, a fost de o forţă impresionantă.

Pînă atunci, feriga înflorită fusese simbolul mitic cel mai popular în Belarus, pentru că reprezenta fericirea. Mitul relata căutarea acestei flori în timpul sărbătorii populare Kupalie (riturile vechi ale nopţii de Sf. Ioan, n. red. fr.). Cel ce s-a pornit în căutarea florii fericirii a fost un erou popular? Floarea aceasta, capabilă să înflorească doar o dată pe an şi în timpul nopţii dinaintea sărbătorii Kupalie a fost, fără îndoială, simbolul fericirii. În schimb, este puţin probabil că cel care a căutat-o a fost considerat un erou.

Eroul liric al poemului lui V. Dubovka despre trandafirul sălbatic, de spinii căruia el este gata să-şi apropie inima, devine astfel, în mod inconştient, nu numai un personaj liric, ci şi un personaj eroic, dra-

matic şi chiar tragic. Doar din motivul acesta al dragostei filiale faţă de patria mamă Belarus, Vladimir Dubovka va avea parte de represiuni. La fel, în zilele noastre vor fi interpretate ca o profeţie neaşteptată şi contrariantă cuvintele celebrului său poem, care are drept titlu *Cernobîlem ne zarastiece* ("nu vei fi acoperit de pelin", *cernobîl* în bielorusă: echivalent al expresiei franceze "nu vei fi acoperit de ierburi rele", semnificînd "nu vei fi uitat", n. tr. fr.). Într-adevăr, catastrofa nucleară de la Cernobîl a antrenat abandonarea unor pămînturi, care au fost acoperite cu pelin, *cernobîl* în bielorusă. Trandafirul sălbatic este simbolul patriei mame la V. Dubovka pentru că numele acestei roze sălbatice este de genul feminin în limba bielorusă (*chipchina*).

În poezia bielorusă sovietică de după război, imaginea Belarus a fost reprezentată fie prin frunzele unui stejar (Anatolii Velughin), fie prin cele ale unui arţar (Maxim Tank), puse pe nişte degete care ţin globul pămîntesc. Deşi frunza este un simbol floral, ca şi trandafirul sălbatic, ea se asociază mai mult masculinităţii, din cauza genului gramatical (*list*, substantiv masculin).

Celălalt simbol al patriei, extras din faună, a fost cel al bourului. La vremea aceea, în 1958, poemul lui Mikola Gusovski ***Cîntul bourului*** (1523), redactat în latină, nu era încă tradus în limba bielorusă. Cu toate acestea Vladimir Korotkevici, care tocmai publicase prima sa culegere poetică, ***Matcina duha*** (***Sufletul mamei***), mi-a făcut nu numai o dedicaţie emoţionantă pe un exemplar din această culegere, pe care mi l-a oferit, ci şi o schiţă reprezentînd contururile teritoriului Belarus. Pe această schiţă figurau la est meandrele Niprului, la vest Bugul şi Niemen, la sud linia unduitoare a Pripiat, la nord panta dulce a Dvinei occidentale. Rezulta silueta Alteţei sale bourul în toată gloria sa, bourul ca simbol al Belarus! Vladimir Korotkevici a fost unul dintre primii care să resimtă vocaţia bourului din "Beloveiskaia Puşa" ca fiind unul dintre simbolurile patriei noastre în lumea întreagă.

El îşi intitulă prima culegere de poeme *Sufletul mamei*. Era un omagiu adus tradiţiei iniţiate în 1918 de Ales Garun, care-şi alesese drept titlu pentru culegerea sa *Matcine dar* (*Darul mamei*). În pofida acestui lucru, imaginea patriei în noua poezie bielorusă este mai mult evocată prin figura tinerei, o logodnică, decît prin cea a mamei. Această imagine a logodnicei, creată de Janka Kupala, este cea care a influenţat amplu conştiinţa populară. Chiar şi cel mai clasic dintre poemele sale

avea drept titlu *Tînăra Belarus*, în care ultima strofă, în versiunea sa finală, clamează:

Padymaïsia z nižin, sakalina siam' ia,
Nad kryžami bacskoi, nad niagodami
Zanimaï, Belarus' Maladaï maïa,
Svoï pačesny pasad miž narodami!

[Zboară, din albiile rîurilor,
Familie de şoimi, dincolo de acoperişurile taţilor noştri,
Ocupă locul care-ţi revine, tînără Belarus,
În concertul naţiunilor!].

Imaginea tinerei fete (tînăra Belarus) se înscria în contextul european, în care Giuseppe Garibaldi exalta tînăra Italie, poeţii romantici preamăreau tînăra Germanie şi Sandor Petöfi cînta tînăra Ungarie. Celebrarea imaginii tinerei Polonii a fost prima grijă a poeziei poloneze în zorii secolului al XX-lea. Dramaturgul Stanisław Wyspiański se înscrie tot în această optică.

Totuşi, în poezia poloneză a secolelor al XIX-lea şi al XX-lea, figura protectoare a Fecioarei Maria, Mama lui Hristos, a devenit mai importantă: mama (**Macierz** în polonă), şi nu fata. Această imagine a mamei nu le este familiară bieloruşilor, deşi o adoră pe Fecioara Maria de la Girovitsk şi pe cea de la Ostra Brama de Vilna.

Într-o manieră sau alta, imaginea lui Dumnezeu Tatăl a fost scoasă în faţă în epoca în care noţiunea de patrie provenea din aceea de bun patrimonial — pămînturile moştenite se numeau *baţkovcina* (*baţka* în bielorusă înseamnă "tatăl"). Iată de ce Janka Kupala numea Belarus "Baţkovcina" şi lega renaşterea sa de noile generaţii, de tineretul care va avea un nou viitor în faţă. Renaşterea naţională la J. Kupala a fost simbolizată prin imaginea tinerei Belarus, care a cedat locul în anii 1930-1940 imaginii vagi a patriei în aceste vremuri nenorocite pentru bieloruşi şi patrimoniul lor. La fel, în anii 1960-1980, noţiunile de patria mare şi cea mică au fost introduse în Belarus ca şi pretutindeni în URSS.

Dar astea nu erau decît elucubraţii antipopulare şi antipatriotice, ca şi miturile despre trecutul dezastruos al bieloruşilor şi fericita lor renaştere graţie Marii Revoluţii din Octombrie, graţie poporului frate rus şi tuturor popoarelor Uniunii Sovietice.

Istoria poporului bielorus a fost redusă la zero. Divizarea trecutului în două culturi, una autentic populară şi alta reacţionară, impunea respingerea culturii elitiste occidentale, pentru că aceasta nu se raporta la masele populare, ci doar la o parte foarte restrînsă a populaţiei. Exact în epoca aceasta s-au răspîndit miturile care tratau secolul de aur al istoriei naţionale bieloruse drept elucubraţie "naţional-democrată", reacţionară şi antipopulară, pentru că ideile despre existenţa claselor sociale, cu luptele şi antagonismele lor, nu figurau aici.

Dominaţia dogmelor sovieto-socialiste, cu noile lor mituri şi simboluri, a anihilat tradiţiile şi simbolistica naţională. Acestea din urmă n-au luat parte la crearea miturilor internaţionale.

Timp de şaptezeci de ani, nimicirea prin umilire a tradiţiilor, a simbolisticii şi specificităţii imaginarului bielorus a fost un genocid al mentalităţii naţionale. Cu toate acestea succesul n-a fost total. Bolşevizarea maselor populare şi a inteligheţiei prin intermediul ideilor demagogice a fost mai mult sau mai puţin reuşită. Bolşevicii au reuşit să-i inducă în eroare, seducîndu-i printr-un viitor radios şi inspirîndu-le speranţe iluzorii, hipnotizînd societatea pentru a o face să avanseze (ca un măgar după un morcov) într-o direcţie dogmatic programată.

Totuşi, cei şaptezeci de ani de sovietism n-au fost suficienţi pentru a face *tabula rasa* din istoria atît milenară, cît şi recentă a poporului bielorus. De la începutul anilor '990, primele manifestări ale renaşterii au devenit imediat frenetice.

Cu toate acestea, în zilele noastre, în Republica independentă Belarus, simbolistica şi miturile vechi, în uz înaintea Revoluţiei din 1917, au fost respinse, sub influenţa prezidenţială, cu aceeaşi frenezie. Nu era important că, în spatele acestor culori şi a acestei imagini a cavalerului lansat într-o urmărire, bieloruşii, alături de polonezi şi cehi, au repurtat victoria împotriva cavalerilor teutoni la Grunwald (Tannenberg), în 1410? Nu era important că Republica Populară Belarus, declarîndu-şi existenţa în lumea întreagă la 25 martie 1918, a ales alb-roşu-alb drept culori naţionale?

Partizanii reanimării Uniunii Sovietice au tratat drapelul alb-roşu-alb ca simbol fascist, pentru că, după dînşii, în epoca lui Koubai şi Gottberg aceste culori au fost purtate de poliţia bielorusă în serviciul ocupanţilor germani (*polizai*) şi a mebrilor *hitlerjugend*. Sub acest drapel ar fi fost împuşcaţi rezistenţii antifascişti din Belarus. Da! Nu putem

contesta că sub ocupaţia germană mişcarea naţională de eliberare a fost antisovietică. Dar afirmaţia că soldaţi sovietici, partizani, evrei au fost executaţi sub drapelul tricolor cu cavalerul lansat într-o urmărire nu reprezintă decît un nou mit perfid.

Aspiraţiile combatanţilor care luptau pentru renaşterea Belarus sub protectorat nazist au fost poate iluzorii, dar ambiţiile lor erau înainte de orice patriotice. Este motivul pentru care ei înălţau simbolurile istorice — armoariile cu cavalerul lansat într-o urmărire şi drapelul alb-roşu-alb. Şi ăsta nu era un cadou al gauleiterului Koubai. Doar pe lîngă Gottberg au obţinut ei, nu fără greutate, autorizaţia de a folosi simbolurile naţionale. Iar folosirea acestora din urmă nu servea deloc la acoperirea sau perpetuarea omorurilor.

Actualmente, secera şi ciocanul nu mai figurează pe stema Republicii Belarus. În schimb, fostele culori ale Belarus sovietice — roşul şi verdele — au fost păstrate. Ca şi în epoca sovietică, persistă aceste ofense de o ignoranţă insuportabilă în raport cu realităţile naţionale şi cu valorile tradiţionale. Într-adevăr, bielorusii n-au sacralizat niciodată culoarea verde, contrarul a ceea ce reprezintă aceasta pentru musulmani. Pentru un bielorus, verdele este sinonim cu imaturitatea fizică şi mentală: în limbajul popular există o expresie, "o ureche verde", pentru a desemna pe cineva care are foarte puţină experienţă din cauza vîrstei fragede.

În ceea ce priveşte roşul prezent pe drapelul alb-roşu-alb, el nu simbolizează culoarea sîngelui, contrar interpretării sovietice şi leniniste. Roşul este frumosul! În tradiţia bielorusă roşul este semnul frumuseţii, al vitalităţii, iar albul cel al spiritualităţii, al purităţii morale şi nu al doliului, cum este cazul, de exemplu, în simbolistica asiatică.

Din punct de vedere istoric, drapelul alb-roşu-alb este moştenit din bătălia de la Grunwald. Dar el face referire şi la comunitatea ţărilor din Europa de Centru-Est: culorile naţionale ale polonezilor sînt albul şi roşul, cele ale letonilor — roşul-albul-roşul. Ceea ce este natural pentru ţări învecinate geografic, contrar impunerii artificiale a verdelui drept culoare naţională: pădurile sînt verzi, drapelul trebuie deci să includă verdele!

Pe drapelul actual al Belarus — roşu şi verde — figurează un detaliu care reprezintă culmea insultelor la adresa identităţii naţionale: motivul ornamental format dintr-un romb înconjurat de zigzaguri. Efectiv, aceste elemente constituie simbolul soarelui care se stinge.

Rombul în simbolistica naţională este, fără îndoială, semnul cel mai vechi, referindu-se la epoca mamuţilor, căci contururile rombului, după unii savanţi, evocă configuraţia secţiunii unui os de mamut. Acest simbol în formă de romb prezicea în mod magic strămoşilor noştri îndepărtaţi o vînătoare bună, noroc, bunăstare şi fericire. Cu timpul, în centrul său s-a regăsit un mic punct ce simboliza un grăunte de grîu, promiţător al unei recolte abundente. Rombul a devenit şi semnul soarelui şi vlăstarii de grîu au continuat să încarneze recolta bună. În schimb, atunci cînd mlădiţele de grîu se înclină ca nişte spice, transpare o altă alegorie, aceea a soarelui care asfinţeşte la orizont, aceea a vieţii care se duce.

În mod efectiv, cîtă poezie, filozofie, înţelepciune în toată simbolistica figurilor geometrice, a liniilor şi punctelor care au fost în folosinţă la strămoşii noştri! Această poezie şi această filozofie rămîn cu noi, ele sînt alături de noi, ne aparţin — chiar şi uitate. Ele sînt prezente în motivele ornamentale ale şervetelor brodate, ale ceramicii, ale bijuteriilor, ale săbiilor găsite cu ocazia săpăturilor unor tumuli şi locuinţe antice. Această simbolistică ne aparţine în întregime, ca şi simbolurile timpurilor mai apropiate: crucea şi crucifixul creştin sau încă — sub Renaştere — semnătura primului tipograf bielorus Francisk Skorina (1490-1551), reprezentînd soarele strălucind cu delicata semilună alături şi, în sfîrşit, bogăţiile medievale, care includ imaginile spiritului pădurii, spiritului apelor, ondinelor, seniorului Podwei şi eroilor cronicilor bieloruso-lituaniene.

Simbolistica ce se regăseşte în poveştile şi poemele Evului Mediu este extrem de bogată, după cum stau mărturie legendele, cînturile, miturile şi cîntecele populare. Acestea din urmă sînt consacrate celor mai variate subiecte, cum ar fi secerişul, recrutarea, iobăgia sau soarta femeilor etc. Dar toate aceste bogăţii rămîn ascunse privirilor, precum culorile vii şi variate ale unui fluture magnific încă ascunse în coconul cenuşiu şi tern.

De o manieră generală, poate că este inexact să evocăm particularitatea acestui univers, pentru că este indisociabil de tot ceea ce este comun slavilor, europenilor şi chiar popoarelor din lumea întreagă. Dar în această comunitate a destinului se afirmă totuşi particularitatea poporului bielorus prin prisma peripeţiilor nefericite ale istoriei sale.

Frumuseţea miturilor, legendelor şi simbolisticii, care determină "bielorusismul" ca univers naţional, este unică în felul său. Ea va

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

rămîne de-a pururi vie. Prin destinul său istoric, mai ales în secolul al XX-lea, această frumuseţe s-a trezit învelită într-un cocon care nu este fortuit. Se poate spune că această unicitate a fost înfăşurată de forţe care i-au fost ostile şi care au distrus-o. Aceste forţe ostile s-au alcătuit din simboluri şi legende care au fost, în realitate, antimituri şi antilegende. Antisimbolistica vizînd inima renaşterii naţionale a contribuit la genocidul spiritualităţii bieloruşilor şi a tinerei Belarus.

În pofida acestora, miturile, legendele şi simbolistica antibieloruse îi rămîn strîns legate, au intrat şi ele în istoria sa, formînd acolo noduri care, de acum înainte, este cazul să fie deznodate.

Oleg Loika

Mitul jidovului rătăcitor în Ungaria

Dacă personajul jidovului rătăcitor este bine cunoscut în Ungaria, puţine studii au fost consacrate tratării acestui mit în literaturile danubiene, pe cînd recenziile bibliografice cele mai autorizate fac caz de o proliferare de texte începînd cu secolul al XIX-lea. Fără a pretinde să epuizăm subiectul într-o comunicare, ne putem cel puţin pune întrebări asupra formelor pe care le-a prins tîrziu, în Ungaria, *rescrierea* legendei medievale originare. În această ţară, puţin dispusă la antisemitism, a trebuit să vină escaladarea fascismelor la începutul secolului pentru a vedea apariţia imaginilor discriminatorii şi reluarea sau împrumutarea unor stereotipuri nefolosite pînă atunci. Mai întîi putem încerca să răspundem pe planul mitocriticii la obiecţia lipsei de originalitate emisă de seriosul studiu al lui George K. Anderson. Se poate vorbi de *mitul jidovului rătăcitor* în literatura maghiară atunci cînd te afli în faţa unor rescrieri care miros a plagiat? Da, desigur, dacă mă sprijin pe definiţia mitului de către Claude Lévi-Strauss, ca "suită de elaborări literare", şi pe noţiunea de mit ca rescriere a rescrierilor a căror origine absolută se pierde deseori în noaptea timpurilor.

Se poate considera că redundanţa, intrinsecă mitului, te autorizează să pui cel puţin două alte întrebări: dacă există împrumuturi de-ale scriitorilor maghiari din rescrierile europene ale mitului, după cum

mărturiseşte multitudinea numelor pe care le-au dat jidovului rătăcitor (*curent/etern/nemuritor*), trebuie să te întrebi ce a filtrat literatura ungară. Într-adevăr, în această apropriere se operează o alegere susceptibilă de a recontextualiza mitul (Derrida) şi de a lumina o anumită reprezentare a jidovului plecînd de la un simbol poetic adoptat de evreii înşişi. A studia rescrierile legendei creştine, scrisă în Anglia în secolul al XIII-lea, va consta deci pentru noi în a încerca să degajăm diferenţa ungară: a rescrie nu înseamnă niciodată a recopia, în măsura în care imitaţia revelează tendinţe specifice, pe care le poate da la lumină o primă operaţiune sumară de comparaţie.

Rescrierea legendelor originale

Este imposibil să vorbeşti despre mitul jidovului rătăcitor în literatura ungară a secolelor al XVI-lea şi al XVII-lea fără a face caz deja de locul pe care-l luase "mitul iudeo-maghiar", pentru a prelua formula lui Lajos Niéki. Într-adevăr, notînd "foarte înaltul grad de integrare — mai ales culturală — al evreilor în societatea ungară", autorul acesta subliniază importanţa curentelor iudaizante care traversează ţara în această epocă. Un alt motiv, de ordin politic, urma să condiţioneze receptarea legendei: ameninţaţi de turci, ungurii se considerau ca oameni *pe fugă*, constrînşi să peregrineze, cuvîntul *buldojás* (fugă) fiind un cuvînt-cheie al poeziei de atunci. Există deci o interiorizare "naţională" a Bibliei în măsura în care criticul ajunge să aducă aminte că întrebarea următoare: "Să semeni cu poporul ales nu înseamnă să fii ales?", era atunci pusă de predicatori, protestanţi sau catolici. Începînd cu această epocă, Ungaria se prezintă ca terenul unei toleranţe specifice, identificatoare, şi care urma să se manifeste, în pofida variantelor şi incidentelor, în modul de tratare a legendei pînă în zilele noastre.

După cum constată Alexandre Scheiber: ajungerea legendei jidovului rătăcitor în literatura maghiară pare tardivă — prima dramă despre care se poate vorbi (Joseph Katona, *Monostori Veronka*) datează din 1811 — şi ea este strîns legată de istoria contemporană a emancipării evreilor, de extraordinara lor expansiune socială şi economică, începînd cu mijlocul secolului al XIX-lea. Dar această etapă a literaturizării se

bazează pe un teren mai vechi, acela al cărţuliilor de colportaj, dovedind că legenda s-a răspîndit în Ungaria la un secol după apariţia pamfletului german care-i dădea jidovului rătăcitor numele de Ahasverus (*Volksbuch*, 1602), altfel spus la sfîrşitul secolului al XVII-lea... Pot fi citate ca prime texte două opere de factură foarte diferită, *Jurnalul* contelui Ferenc Gyulai (1674-1728), pe de o parte, şi o versiune populară pe de alta.

Jurnalul redactat de Gyulai, acest ofiţer plecat să servească regimentul regal şi imperial în Italia, relatează în maghiară, la 24 iunie 1704, întîlnirea sa ratată cu jidovul rătăcitor:

> Se plimba la Crescentino un oarecare evreu, pe seama căruia s-a răspîndit zvonul că era acel evreu condamnat de Domnul nostru Isus Hristos să rătăcească pe veci, rămînînd de neatins. Auzind această parabolă de nenumărate ori, eram curios să vorbesc cu dînsul; cu toate acestea, în ziua următoare, el părăsi tabăra, astfel încît n-am mai putut să-i vorbesc deloc.

Aceasta ne dovedeşte că legenda, sub forma sa populară şi didactică de *parabolă*, era deja bine cunoscută şi devenise obiect al credinţei.

Al doilea text găsit în arhivele de folclor ungare ne permite într-adevăr să regăsim urma blestemului iniţial:

> Cînd Domnul nostru Isus Hristos îşi purta crucea, se simţi obosit şi dori să se aşeze sub fereastra evreului etern. Evreul etern stătea pe banca de piatră şi nu-i dădu voie Domnului să stea acolo şi nu-i făcu nici cel mai mic loc. Atunci Dumnezeu zise: "Vreau să nu-ţi găseşti de acum încolo nici un loc!".
>
> Într-adevăr, n-a mai găsit. Încă trăieşte, căutînd locul unde s-ar putea anihila (Scheiber, p. 157).

Acest text minimal fixează blestemul ca recompensativ al refuzului de a-l primi pe Hristos: am avea aici cea mai veche versiune maghiară a jidovului rătăcitor sub trăsăturile anti-sfîntului. Răspîndirea acestei imagini în Ungaria pare deci să reproducă tradiţia cea mai ortodoxă a legendei, aceea a păcătosului impenitent... Dar Dumnezeu şi nu Hristos este cel care-l condamnă la rătăcire ca o componentă teologică a bles-

temului. Aceasta s-a transformat în loc comun: o demonstrează bine cunoscutul dicton din ţările slave: "agitat ca jidovul rătăcitor". Chiar şi banalizată, comparaţia păstrează ceva din definiţia identitară.

Dacă aceste două texte ar putea să condenseze patru secole de răspîndire a legendei creştine în Occident, aceasta se petrece plasînd echivocul mitic asupra unui personaj în acelaşi timp imperceptibil şi fără putere asupra propriei sale fugi: această alunecare a blestemului către locul "de negăsit" mi se pare importantă pentru a preciza sensul în care s-a efectuat rescrierea legendei şi pentru a nuanţa cuvintele lui Anderson.

Cu siguranţă, modalităţile unei transplantări sau ale traducerii unei legende dau primatul surselor occidentale: conştienţi de rămînerea lor în urmă, primii purtători de cuvînt ai literaturii maghiare din secolul al XVIII-lea sînt tineri nobili care, adunaţi la Viena, traduc cele mai mari opere ale literaturilor franceză, germană şi italiană şi încearcă să-şi afirme conştiinţa naţională pornind de la conştiinţa lor europeană... Dar dacă este împrumut, imitarea operelor legate de mitul jidovului rătăcitor merge mînă în mînă cu interiorizarea foarte pronunţată a personajului. Este vorba atunci de o simplă variantă adusă scenariului de bază? Din secolul al XIX-lea şi pînă la jumătatea celui de-al XX-lea, adică pînă la momentul în care reînnoirea legendei sale sub forme foarte variate face din Ahasverus o figură mitică, jidovul rătăcitor ajunge în literatura maghiară o vorbă exemplară. De care?

Imitaţii

Legenda circulă din vest în est în secolul al XIX-lea la fel de repede ca şi eroul său, mai întîi în sensul unei reintegrări a eroului, care-şi caută locul în istoria contemporană a oamenilor.

Astfel, de la apariţia sa, romanul-foileton al lui Eugène Sue, *Jidovul rătăcitor* (1843-1844), face obiectul ironiilor lui Janos Erdelyi, sub titlul *Scrisorile de călătorie ale cronicarului* (*Erdelyi Janos utinaploja Uti levelei*, Budapesta, 1851). În romanul fluviu al lui Sue, personajul jidovului rătăcitor este actualizat sub trăsăturile unui om însetat de fericirea semenilor săi, pentru că incarnează marea familie omenească în marş

către un progres social, nutrit din teoriile lui Fourier şi Saint-Simon. Dotat cu o soră, evreica rătăcitoare Herodiada, jidovul rătăcitor sfîrşeşte prin a îmbătrîni şi prin a-şi găsi pacea în moartea alături de dînsa. Această rescriere reabilitează personajul, umanizîndu-l, dar produce şi resortul unui roman popular cu avînturi multiple şi neverosimile. Or Erdelyi, grijuliu să creeze o literatură naţională, ridiculizează această versiune a legendei, zicînd ironic că ar dori s-o vadă tradusă în maghiară. Sandor Petöfi este cel care, în acelaşi an, ridică mănuşa, se pune pe tradus opera lui Sue şi, ca urmare, într-o versiune anonimă, vedem apărînd o parodie a romanului (1848): Ahasverus, în căutarea morţii, s-a dus la Bahia, după sfaturile a doi londonezi; acolo, nefericitul moare din cauza unui medicament dat de un chirurg (Scheiber, p. 136)...

Dacă există subversiune în imitarea lui Sue (cf. otrăvurile lui Rodin şi intriga lui Djalma), ea nu vizează repunerea în discuţie a legendei originare, ci mai degrabă conversiunea personajului la utopii sociale contemporane. Cînd, în secolul al XX-lea, scriitorul Ferenc Hagymasy reia unele componente ale romanului lui Sue, aceasta se petrece într-un alt spirit. În romanul său, intitulat *Yom Kippur al jidovului rătăcitor* (*A Bolygo zsido engesztelo napja*, 1929), el pune accentul pe iertarea acordată de Hristos evreului păcătos şi soţiei sale (nu surorii sale) care, rătăcind de două mii de ani, pot în sfîrşit să-şi dea duhul. Rescrierea pare să recreştineze aici versiunea lui Sue... ceea ce este o modalitate de a prefera, poate din punct de vedere al sionismului, legenda originară: opera lui Sue, care fusese tradusă în peste 35 de limbi, este readusă la o variantă istoricizantă, iar "invenţia" evreicei rătăcitoare ca soţie se poate citi într-o legendă ucraineană tîrzie!

O altă sursă de imitaţie corespunde amplificării filozofice a figurii jidovului rătăcitor, care a cunoscut un succes fără precedent în Europa romantică. Aceasta se desenează în filigranul figurii lui Adam din opera dramatică a poetului Imre Madàch, *Tragedia Omului* (*Az ember tragédiàja*, 1859). Martor ocular al istoriei lumii, eroul Adam este desperat de sumbrele tablouri ale viitorului pe care i-l propune Lucifer şi vrea să moară. În această operă, care exprimă poetic problemele ridicate de filozofia hegeliană asupra istoriei, aventura umană este văzută ca o luptă dialectică între individualism şi colectivism, iar tablourile dramatice structurează o oscilaţie între cele două tendinţe. Aceasta este destul de aproape, în momentul în care am vorbit de influenţă, de

drama *Ahasverus* (1844) a danezului Andersen. Într-adevăr, acesta a vrut să simbolizeze în poemul său dramatic evoluţia lentă a "îngerului îndoielii *Ahas*" către contemplarea lui Dumnezeu, care trebuia să-i dea rătăcitorului deplina sa identitate de *Ahasverus*. Istoria jidovului rătăcitor se confundă deci cu aceea a lui Adam, Omul, potrivit unei perspective dialectice care, la vreme, îl va răscumpăra pe păcătosul trecut de la îndoială la credinţă.

Dar originalitatea poemului maghiar al lui Madàch constă în a traduce în personajul Adam-Ahasverus angoasa unui popor în faţa morţii naţiunii, o naţiune mereu expusă opresorului şi care, după eşecul Revoluţiei din 1848-1849, resimte, ca şi jidovul rătăcitor, că locul îi este disputat pe eşichierul lumii. Doar Domnului îi revin ultimele cuvinte:

Ţi-am spus, omule, să lupţi şi să te bazezi pe încredere.

În această nouă orientare, jidovul rătăcitor se înscrie în istoria oamenilor, în loc de a fi exclus, dar la un nivel mitic: Ahasverus este asimilat cu titanul Prometeu de către Janos Vajda (1827-1897), poet care a participat la luptele pentru independenţa maghiară din 1848-1849, în poemul său *Infinit* (*Végtelenség*, 1875). După cum au făcut destui scriitori occidentali ai secolului al XIX-lea, Shelley şi Edgar Quinet, care au interpretat blestemul jidovului rătăcitor exaltînd componenta rebeliunii împotriva lui Dumnezeu în numele Omului. Această vînă de inspiraţie universalizează drama jidovului rătăcitor şi se dezvoltă la începutul secolului al XX-lea în literaturile europene, care tind să-l convertească pe jidovul rătăcitor la umanitate, făcînd din el profetul sau resortul unei fericiri omeneşti la scara timpului uman.

O a treia tendinţă în imitare constă în a exemplifica în acest personaj condamnarea la nemurire. Această componentă esenţială găseşte o recîştigare a interesului către sfîrşitul secolului al XIX-lea şi favorizează tablouri violent dramatice pe marginea eforturilor vane ale lui Ahasverus de a-şi găsi locul morţii. Am putea vedea un ecou al poemului romantic german al lui Friedrich Schubart (*Der ewige Jude, Eine lyrische Rhapsodie*, 1783) în opera lui Lewis Bartok, *Ahasuerus* (Budapesta, 1891); revoltat împotriva blestemului său, eroul îi cere lui Neptun şi sirenelor să-l oprească la stînci, la focul vulcanului, la şerpi, la polipi,

la hidre, să-l nimicească. Acest soi de dans macabru în răspăr convoacă o întreagă mitologie a naturii pentru a arăta pînă la ce punct eroul este separat de aceasta, după cum este separat şi de timpul oamenilor. Dar, în realitate, această inspiraţie nu este atît de recentă, pentru că se găsesc urme, înaintea lui Schubart, într-o versiune a folclorului estonian (Anderson, 1897), care vizualizează eforturile jidovului rătăcitor pentru a muri... Cine a influenţat pe cine?

Se pot vedea deci în aceste variaţii ecouri sigure ale rescrierilor occidentale, sau jocuri de influenţă, sau un acelaşi "orizont de aşteptare", care nu desemnează de fapt o actualizare foarte specifică a personajului. Dar realitatea istorică a războaielor de independenţă l-ar fi putut face pe jidovul rătăcitor să intre într-o participare simbolică la luptele acestei ţări, cum a fost cazul în Franţa (Ahasverus devenise aici *proletarul nenumărat*). Or, în aceste imitaţii, indiferent dacă timpul oamenilor îl răscumpără sau nu pe jidovul rătăcitor, Ahasverus rămîne înainte de toate subordonat datelor iniţiale ale legendei, iar dacă istoria ungară permite o variaţie, aceasta este asupra sensului istoriei umane (Madàch), privilegiind, împotriva evidenţei, o speranţă în care rătăcirea omului semnifică o luptă analoagă celei a unei ţări pentru a-şi găsi frontierele.

Să remarcăm, în sfîrşit, că o temă majoră a rescrierilor occidentale ale legendei în secolele al XIX-lea şi al XX-lea lipseşte din acest tablou: jidovul rătăcitor nu apare în starea actuală a bibliografiei sub trăsăturile vizionarului neliniştit, ca eroul fantastic al lui Schiller (*Der Geisterseher*, 1789), sau acela al contelui polonez Jan Potocki (*Manuscris găsit la Saragossa*, 1804), sau încă sub trăsăturile *Marchizului de Bolibar* al scriitorului praghez Leo Perutz (1930). Există deci o alegere spontană în imitare, care ne permite să riscăm ipoteza unei specificităţi a rescrierilor maghiare... prin lipsă. Desigur, scriitorii unguri îi împrumută lui Ahasverus visuri mai mult sau mai puţin aşteptate, legate de disperarea sa de om nemuritor, dar ei nu îl transformă într-un vis îndoielnic şi neliniştitor. Dacă nu există un Ahasversus fantastic, neliniştitor şi neliniştit în chiar identitatea sa, aceasta semnifică permanenţa unei credinţe în legenda sa, care poate să ţină de credinţă pur şi simplu, fără ca prin aceasta să distrugă echivocul constitutiv al mitului.

Alături de această rescriere socială şi filozofică, se remarcă predominanţa unei lecturi a legendei lui Ahasverus care pune în valoare

interiorizarea istoriei sale, o istorie universalizată de romantismul european ca simbol exemplar al rătăcirii sufletului.

Interiorizări

Să fie din cauza dezvoltării mai importante a poeziei în raport cu romanul la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, că tema lirică a rătăcirilor poetului a găsit un simbol electiv în persoana jidovului rătăcitor? Un număr de poeţi foarte cunoscuţi îşi identifică propriile suferinţe cu cele ale lui Ahasverus. Astfel, poetul Janos Arany, foarte legat de Petöfi şi grijuliu să facă să retrăiască vechile legende ale poporului ungar în poemul *Jidovul etern* (*Az örök zsido*, 1860), exprimă prin acest personaj un pesimism decepţionat. Acest poem ar fi fost inspirat de cel al *Jidovului rătăcitor* de Béranger, tradus în 1852, după părerea lui Scheiber. Totuşi, intenţia lui Béranger a fost de a încarna în Rătăcitor însuşi spiritul poporului francez, generaţie dezamăgită de eşecul Revoluţiei din 1830. Or, această actualizare a personajului, "pe care-l duce întotdeauna un vîrtej", este cu mult mai puţin sensibilă la Arany.

Ca la unii poeţi romantici, identificarea este radicalizată în poemul evreului Joseph Kiss, care se numeşte *Ahasuerus rătăcitor* (*Egy Képpel*, 1868). Acest fondator al revistei "Săptămîna" ("A hét") la care colaborează toate numele mari ale literaturii, împărţit între chemarea pămîntului maghiar şi aceea a rasei sale, caută cu tot atîta desperare o ţară pentru sufletul său (*Noul Ahasverus, Uj Ahasver*, 1882; *Legende despre bunicul meu, Legendak a nagyapàmrol*, 1926, poem epic în care asistăm, în plină teroare albă, la apoteoza jidovului rătăcitor). El însuşi nepotul unui emigrant evreu, este unul dintre primii care ilustrează apropierea cu totul contemporană de către scriitorii evrei a unei legende creştine care le condamna poporul. Să fie asta încă o dată proba că cusătura dintre străinul blestemat, simbolul poetic viu al rătăcirii, şi identitatea maghiară era foarte puţin vizibilă? Istoria ascensiunii unei burghezii evreieşti din ce în ce mai integrată pare să ducă în acest sens.

Dar împreună cu el, destui alţi poeţi maghiari s-au definit ca "jidovi rătăcitori", pînă la punctul de a anula mitemul datoriei sau refuzului lui Hristos. Astfel, Endre Toth crede că sufletul lui Ahasverus a devenit

moştenirea sa şi inversează blestemul "locului de negăsit", spunînd că şi-a găsit plăcerea în rătăcirea sălbatică (*Scrisoare lui Dienes Kupay, Levél Kupay Dienes barátomhoz*, 1881). La rîndul său, Endre Ady, provenit dintr-o familie de mică nobilime calvină, care a lansat poezia modernă maghiară, a spus că rătăceşte pe vecie "ca un nou Ahasverus" (*Sirasson meg*, 1899). Sau încă poetul Aladar Bàn se identifică jidovului rătăcitor solitar: şi el este împins să rătăcească prin supliciul lui Ahasverus fără a găsi nici cea mai mică odihnă (*Egyedül, Singur*, 1898). Regăsim aici o interiorizare a rătăcirii, destul de familiară poeţilor occidentali, care individualizează personajul, făcînd din el paradigma unei ambivalenţe romantice şi mitice: această rescriere metamorfozează mitemul greşelii în indispoziţie interioară, care sugerează libertatea omenească, cu grandoarea şi limitele sale: este uitat jidovul pentru a fi salvat rătăcitorul.

Dar, în această interiorizare a unei imagini, sensul suferinţelor omeneşti este şi el examinat şi converteşte într-o anumită manieră blestemul nemuririi în probă necesară, iniţiatică pentru credincios (Lucien Deszo, *Ahasverus*, 1902). Dumnezeu acordă odihnă conştiinţei zbuciumate a lui Ahasverus, iar această tendinţă poate întoarce blestemul împotriva lui Hristos însuşi la un alt poet: într-o scenă dramatică a lui Coloman Arsanyi, *Ahasverus* (1910), Hristos ajunge chiar să regrete de a-l fi blestemat pe Ahasverus şi de a nu-i putea acorda iertarea, ceea ce este un caz excepţional, chiar unic, în interpretarea legendei. Această evoluţie în sensul salvării eroului poate deci să facă din el un erou salvator, iar inversiunea blestemului se accentuează după primul război mondial, în poemul lui Alexandre Mezey *Ahasver*, în care jidovul rătăcitor plînge în numele războiului: nefiind înfăţişat ca victimă, ci ca solidar al suferinţei omeneşti, el devine solidar al istoriei oamenilor. Această laicizare a unei figuri o regăsim într-un poem dramatic de Henry Lenkei, *Visul lui Ahasverus* (*Ahasver àlma*, 1931): moartea nu este o salvare pentru oricine consideră că sfîrşitul vieţii sale constă în a face lumea fericită. Asistăm şi aici la punctul de plecare al unei lecturi contemporane a legendei, în măsura în care Ahasverus, în multe opere moderne, influenţate de literatura germană şi slavă, se face purtătorul de cuvînt al unui nou umanism, care şterge sau coexistă cu blestemul său (Alexandre Arnoux, *Carnetele de drum ale jidovului rătăcitor*, 1931; Edmond Fleg, *Isus povestit de jidovul rătăcitor*, 1953; Stefan Heym, *Ahasver*, 1984).

În această tematică a salvării jidovului rătăcitor şi prin jidovul rătăcitor, te poţi întreba care este rolul jucat de emanciparea evreilor. La începutul secolului al XIX-lea, într-adevăr, această realitate istorică a dat mult relief figurii lui Ahasverus, înfăţişat ca "rătăcitorul secolului" (*A szàzad vàndora*, 1846) în poemul lui Francis Mentovich. Primul mare romancier, Josèph Eötvös, ataşat luptei împotriva nedreptăţilor sociale, a scris în 1840 un pamflet politic, *Emanciparea evreilor* (*A Szidok emancipatioja*), care începe şi se termică cu această legendă. Tendinţa asta este rezultatul atît al unei sofisticări a legendei — potrivit căreia jidovul rătăcitor este tot pe atîta incarnarea destinului poporului evreu, cît şi tipul "evreului rău" —, cît şi al unui liberalism care compătimeşte cu suferinţele lui Ahasverus, în care el le deplînge pe acelea ale evreilor unguri. Valul de simpatie faţă de un personaj şi un popor se traduce încă, în Ungaria, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, prin opere care actualizează silueta rătăcitorului: este cazul nuvelei lui Ferenc Herczeg care, el însuşi jurnalist şi scriitor evreu, transformă personajul într-un jurnalist israelit rătăcitor, *Israelitul rătăcitor* (*A bolygo israelita*, 1895).

Într-o manieră recurentă, personajul jidovului rătăcitor reapare sub pana poetului Endre Peterdi, care caută o soluţie pentru a pune capăt rătăcirii lui Ahasverus: el converteşte într-unul din poemele sale o rătăcire blestemată în imaginea unei cuceriri. Dacă jidovul rătăcitor nu are o ţară a lui, înseamnă că posedă lumea întreagă, în care şi-a găsit locul, interpretare reluată de Arnold Kiss, care-l modernizează pe bătrînul evreu într-un *globe-trotter* fără acoperiş în vinerea sfîntă, în eterna sa vinere sfîntă (*Cîntul jidovului rătăcitor, Ahasver éneke*, 1922).

Atunci cînd escaladarea nazismului în Europa implică o revenire la mitemele blestemului, suferinţele evreului etern sînt deseori asimilate cu acelea ale evreilor nenorociţi de pe străzile Budapestei (Thomas Emöd, *Ahasver*, 1939). Totul are loc deci ca şi cum înscăunarea sionismului n-ar fi modificat deloc în ochii artiştilor maghiari realitatea unui blestem milenar, care urma să ia dimensiunile istorice ale unui genocid. Ahasverus este o victimă vînată de fascism sub pana lui Endre Farkas (*Megmérretél*, 1948). Dar compasiunea pe care o sugerează această paradigmă a nenorocirii evreieşti nu este decît un aspect al rescrierii legendei.

În această multitudine de variaţii, care umanizează considerabil silueta jidovului rătăcitor şi care ar putea să nu fie percepute decît ca prelungirea unui romantism care îl salvează pe jidovul rătăcitor pe baza unor ideologii noi, se discerne o altă specificitate reală în raport cu Occidentul: personajul jidovului rătăcitor nu este luat niciodată în rîs, simbolul rămîne perceput ca suficient de exemplar pentru a nu risca uzura sau demistificarea (ca şi cum realitatea vizibilă a unei prezenţe importante şi influente a evreilor în Ungaria interzicea reducerea imaginii la stereotipuri deformate). Nivelarea unei legende negre la începutul secolului al XX-lea prezintă deci în Ungaria un caracter particular.

Re-creări

Timpul jidovului rătăcitor rămîne acela al unui blestem. Acela al ţapului ispăşitor corespundea în Biblie necesităţii mitice de a elimina răul (*Leviticul*, 16, 1-5). Dar unii scriitori au recurs, pentru a relua acest scenariu de bază, la o coalescenţă de figuri mitice, insistînd pe dimensiunea blestemată a omului păcătos Ahasverus.

Astfel, scriitorul Joszsef Nyitrai (pseud. Yartin) dramatizează dialogul dintre Ahasverus, Iuda şi Marele Pan; Iuda are remuşcări. Marele Pan îi prezice lui Ahasverus, evreul etern, destinul: el trebuie să fie peste tot ţapul ispăşitor. Blestemul şi bănuiala îl vor urmări deci în veci (*A keresztrefeszités utan, După crucificare*, 1902). Nu mai există atunci ambiguitate mitică, ci un fel de revenire sincretică la alegoria creştină: rătăcirea jidovului dă un soi de coerenţă exemplară aceleia a coreligionarilor săi. Astfel, după Aladar Kemeny, mizeria rîndaşului evreu nu este decît o etapă în destinul jidovului rătăcitor (*Pe marile drumuri, Orszàguton*, 1940). Asociat figurii lui Lucifer, sub o formă satirică, se spune că Ahasverus i-a povestit romancierului Ferenc Szécsi că i-a apărut Lucifer într-o noapte în care-şi exprima dorinţa de a muri, pentru a-l sfătui să citească toate publicaţiile Academiei maghiare de ştiinţe. Dacă nu murea de plictiseală nici după această lectură, nu putea fi ajutat nici de diavolul însuşi! (*O conversaţie oribilă*, 1903). Satira nu vizează personajul, ci instituţia, luînd drept componentă ineluctabilă

a destinului său rătăcirea pînă la sfîrşitul vremurilor. Asociat în sfîrşit figurii lui Cain, dar mult mai rar decît în Occident, jidovul rătăcitor vagabondează de la Babilon la Budapesta în drama anonimă *Ahasverus* (1898-1899), propusă Academiei de ştiinţe.

Iuda, Lucifer, Cain îl disgraţiază deci în literatura maghiară pe cizmarul din Ierusalim. Cum a ajuns legenda să facă din evreul necredincios un cizmar? Am putea vedea un soi de necesitate simbolică a funcţiei legată de sancţiune: să mergi în jurul lumii impune reînnoirea frecventă a încălţărilor jidovului rătăcitor. O altă explicaţie este poate mai conformă cu experienţa populaţiilor, care vedeau în rătăcitorul evreu un fel de replică a cizmarului vagabond, întîlnit cu adevărat de Goethe la Dresda. Această reprezentare destul de tradiţională ne-a înzestrat cu texte nu fără raport cu *fragmentele* din *Evreul etern* (*Der ewige Jude*, 1775) de Goethe, care au făcut din personaj un sceptic decepţionat de Hristos... În acelaşi an, 1923, apar două texte ce radicalizează mitul fondator: refuzul de a crede în Hristos. Gyula Juhàsz relatează că atunci cînd Hristos a intrat în Ierusalim, Ahasverus a strigat: "Osana!". Cînd Hristos a fost adus în faţa mulţimii, a strigat: "Răstigniţi-l". La Înviere s-a bătut cu pumnii în piept, urlînd: "Acesta este fiul lui Dumnezeu" (*Hristos şi cizmarul*, 1923). În acelaşi an, Bela Zsolt, în *O legendă despre cizmarul din Ierusalim* (*Legenda a jurezsàlemi vargàrol*), îi atribuie cizmarului cocoşat (luciferic?) strigăte de entuziasm pentru primirea lui Hristos în Ierusalim. Dar atunci cînd Hristos, cu crucea în spinare se apropie de casa sa, îl primeşte cu o bîtă de stejar, îl scuipă în faţă şi urlă: "Răstigniţi-l".

În această coalescenţă de figuri mitice pe fondul unor legende vechi, se vede apărînd la începutul secolului o contaminare cu figura lui Iuda, care prinde un relief particular. Într-adevăr, în Europa decadentă, asistăm la ceea ce Jean de Palacio numeşte redeschiderea procesului lui Iuda, care se pretează "la asedierea lui Iuda de către mit". Scriitorii încep să pedaleze pe variantele Evangheliilor pentru a-i da o greutate psihologică lui Iuda, pentru a-l face să vorbească, chiar pentru a-l reabilita.

Ceea ce ne interesează în cazul de faţă este să vedem cum s-a efectuat trecerea de la figura trădătorului la aceea a incredulului, în Ungaria, într-o perspectivă probabil antisemită. Trei miteme caracterizează trădarea lui Iuda, sărutul (neatestat în Evanghelia după Ioan),

arginții și spînzurarea. Într-un poem de Charles-Henry Hirsch, *Apostolul Iuda* (1936), Iuda devine "mulțimea nenumărată a martirilor nedreptății", revenire întărită de experiența Primului Război Mondial.

Or, literatura ungară pare să reziste la acest proces de reabilitare: în 1935, scriitorul maghiar Joseph Erdelyi, unul dintre precursorii școlii populiste, care va fi arestat în 1945 pentru atitudinea sa politică de extremă dreaptă, a scris un poem, *Ahasver și cîntărețul magic din flaut* (*Ahasver és a varàzsfurulyàs*), care reia o istorisire tip și o modifică, asimilîndu-l pe Ahasver cu Iuda. Mitemul comun este aici suma percepută de apostolul venal, care transformă cei cinci bani necesari supraviețuirii evreului rătăcitor într-o rapacitate în mod obișnuit atribuită evreilor. Și sărutul poate explica această... contaminare, în măsura în care prezintă o apropiere analoagă cu cuvintele injurioase ale jidovului rătăcitor (sărut scuipat). Această confuzie a figurilor fusese pregătită din 1876 de Anthony Varadi care, în tragedia sa *Tokarioth, Iscarioteanul*, îl făcea pe Ahasverus să acționeze ca un membru al Sanhedrinului din Ierusalim. La această nouă stare civilă se adaugă imagini lăsate de istorisiri, care asociază într-un raport de la cauză la efect evreul, banii, spînzurarea. Astfel se întîmplă într-o poveste de Grimm, unde un evreu nenorocit se vede condamnat să danseze fără voie pe muzica unei viori magice mînuită de un valet maliții. Pentru a opri supliciul, evreul recunoaște că a furat. Morala poveștii: el este spînzurat.

În poemul lui Erdelyi regăsim un scenariu analog: dar cîntărețul la vioară a devenit cîntăreț de flaut și simbol al credinței divine și călătorește împreună cu opusul său, evreul Ahasverus-Iuda, care incarnează interesele pămîntești și adorarea lui Mammon. Cînd flautistul cîntă, evreul este obligat să danseze sau să-i dea bani pentru a-l reduce la tăcere. La curtea regelui, Ahasverus îl acuză de șantaj pe flautist, care este condamnat la moarte și cere atunci să cînte la flaut pentru ultima oară; Ahasverus-Iuda trebuie să danseze. Și se hotărăște să-și lase toată averea cîntărețului din flaut, dacă acesta se oprește. Dar lumea îl face bucăți pe... delatorul Ahasverus. Această versiune creștinează povestea, punînd în opoziție venalitatea și credința, dar mai ales condensează asupra jidovului rătăcitor incriminările atașate de persoana trădătorului și de stereotipul evreului cupid. Nu există deci în Ungaria răscumpărare posibilă pentru Iuda atunci cînd ia trăsăturile

lui Ahasverus şi invers, ceea ce ar putea însemna că figura lui Ahasverus este mai ales negativizată cînd este contaminată de alte figuri blestemate, descalificate atît de Scrierile sfinte, cît şi de legendă.

Ce semnifică aceste orientări în rescrierea legendei originare?

Mai întîi, păstrarea ambivalenţei mitului: blestemul rătăcirii poate fi salvare, cel exclus îl poate prefigura pe acel altul din sine, iar lipsa unui loc fix poate semnifica o cucerire. Această răstălmăcire a simplului în contrarul său corespunde structurii mitice, ilustrează pluritatea naraţiunii originare şi trimite la rescrierile europene ale secolului al XIX-lea şi începutului celui de-al XX-lea. Dar, cantitativ, interiorizarea figurii jidovului rătăcitor este cea care pare să predomine în producţia poetică, altfel spus a unor scurte compoziţii lirice. Romantism al unei rătăciri sau/şi obsesia unei patrii cu contururi mişcătoare?

Spre deosebire de literaturile europene, jidovul rătăcitor în Ungaria nu pare să inspire o literatură fantastică (mai tentată de Golem), ca şi cum credibilitatea legendei şi a personajului nu putea fi repusă în cauză. Ca şi cum locul evreului era într-adevăr prea mult strîns unit cu cel al maghiarului pentru ca să se simtă nevoia de a pedala pe incertitudinea apariţiilor personajului. Reluînd termenii lui Lévi-Strauss, abaterile diferenţiale dintre variante permit percepţia constantelor structurale.

Nici purtător de cuvînt revoluţionar sau ideologic, nici caricatură a lui însuşi, nici înclinat să se feminizeze în evreică rătăcitoare, se pare că jidovul rătăcitor rezistă unui anumit istorism care ar compromite nucleul invariant, şi aceasta pentru ce-i mai bun şi ce-i mai rău: pentru a aduce aminte memoriei colective antagonismul dialectic dintre două dorinţe ilustrate de jidovul rătăcitor şi de Hristos, două dorinţe care ar putea fi timpul refuzului — şi refuzul timpului — faţă de eternitatea unui sacrificiu. Originalitatea rescrierilor ţine deci de alegerea însăşi pe care o face literatura maghiară în "arborele cu imagini" al unui mit al blestemului: cel mai adesea, Ahasverus maghiar dramatizează o povestire considerată adevărată, arbitru al opoziţiilor structurante pentru a exprima haosul psihicului (imposibilitatea de a muri la capătul puterilor sau al rătăcirilor), şi trimite la istoria evreiască pentru a se înduioşa şi a citi aici o stranie apropiere de destin cu poporul maghiar.

Marie-France Rouart

Mitologie comunistă în versiune românească

"Hai la lupta cea mare... Să-nceapă-al lumii vechi apus... Sfîrşiţi odată cu trecutul negru... Pe cer luci-va-ntotdeauna/ Al înfrăţirii soare sfînt". Aceste cîteva versuri din *Internaţionala* exprimă perfect proiectul originar al comunismului: să creeze o lume complet nouă pe ruinele lumii vechi. Era vorba de o nouă formă de milenarism. Un milenarism pus în ecuaţie ştiinţifică; nu mai era divinitatea, ci legile istoriei cele care dirijau evoluţia omenirii. Ştiinţa şi tehnologia săreau în ajutor. "Regatul milenar" al comunismului era o lume urbanizată şi industrializată, populată cu fiinţe umane de o înaltă calitate biologică, intelectuală şi morală. Ca în orice milenarism, exista şi un Mesia, un Salvator (colectiv): Proletariatul, cu, evident, vîrful său de lance, care era Partidul. Ar fi iluzoriu să crezi că ştiinţa se lipseşte de mitologie; comunismul a dovedit exact contrariul.

Aceste principii mitologice împrumută un aer de familie uşor de recunoscut tuturor membrilor comunităţii comuniste (spre deosebire de ideologiile şi regimurile "fasciste" sau de "extremă dreaptă", caracterizate prin mai puţină coerenţă intelectuală şi printr-o destul de mare diversitate). Dar similaritate nu înseamnă identitate. De fiecare dată, idealul comunist a fost plantat pe un teren particular. Principiul "tabula rasa" este mai uşor de proclamat decît de aplicat (chiar dacă voluntarismul comunist — contrazicînd în aceasta interpretarea deterministă a părintelui său fondator — părea să ignore noţiunea de obstacol). De fapt, filozofia abstractă a comunismului a trebuit să se adapteze — cel puţin parţial — la moşteniri istorice şi la condiţii socio-culturale specifice.

Acesta a fost cazul României. În această ţară, divorţul dintre mitologia comunistă şi condiţiile efective a fost cu deosebire sensibil. Era o ţară cu puternică predominanţă rurală: în 1930, doar 20% din populaţie trăia la oraş. Din punct de vedere ideologic, era o societate marcată de tradiţionalism şi orientată mai degrabă către soluţii de dreapta decît de stînga. Referirea simbolică rămînea *ţăranul*, cu tradiţiile şi virtuţile lui; el era cel care prefigura România ideală. Chiar şi unele ideologii de "stînga" nu depăşeau proiectul unei societăţi de mici proprietari şi a unei ţări care-şi extrage bogăţiile mai degrabă din agricultură decît

din industrie. Partidul comunist era minuscul (1.000 de membri în 1944, în raport cu 80.000 în Cehoslovacia, 30.000 în Ungaria, 20.000 în Polonia, 15.000 în Iugoslavia şi 8.000 în Bulgaria). Dar şi social-democraţia ocupa o poziţie cu totul periferică.

Aceasta explică faptul că comunismul — impus de Uniunea Sovietică, ca şi în toate celelalte ţări ale regiunii — a trebuit să acţioneze de la început mai brutal în România, pentru a făuri pe cît de rapid posibil structuri conforme cu ideologia. Printre sateliţii Moscovei, România este cea care a aplicat cel mai fidel modelul sovietic. Agricultura a fost aproape complet colectivizată, din 1949 pînă în 1962 (în timp ce Polonia şi Ungaria, după 1956, au dat înapoi, restituind pămînturile ţăranilor). A fost aproape sfîrşitul ţărănimii, pentru că ce este un ţăran fără pămînt? Altfel spus, o întoarcere pe dos absolută pentru societatea românească. În acelaşi timp, industrializarea forţată trebuia să transforme rapid această ţară agrară într-o ţară industrială. Mase omeneşti au fost deplasate de la ţară la oraşe. Astăzi, fenomenul poate fi constatat peste tot; cartiere noi, alcătuite din blocuri aproape identice, ocupă o suprafaţă sensibil mai mare şi adăpostesc o populaţie cu mult mai importantă decît aglomerările urbane anterioare epocii comuniste (în 1939, Bucureştiul se întindea pe 78 km²; astăzi are 228, de două ori mai mult decît Parisul). Cea mai mare parte a românilor trăieşte astăzi în oraşe şi cea mai mare parte a locuitorilor oraşelor este îngrămădită în blocurile noilor cartiere. Efectiv şi simbolic, satul a lăsat locul oraşului, iar mica gospodărie individuală marelui imobil colectiv. Individualismul s-a înclinat în faţa colectivismului.

Mitologia industrială a comunismului rămîne în spiritul veacului al XIX-lea (epocă în care a fost fondată). Accentul se pune pe produsele grele: oţel, ciment, maşini şi mult mai puţin pe produsele de consum. Comunismul a fost o societate de producţie, nu de consum. Cu atît mai mult că se instala în ţări în mare parte puţin dezvoltate industrial (contrar teoriei lui Marx, care miza pe Anglia, nu pe Rusia); în consecinţă, trebuiau arse etapele pentru a acoperi rămînerea în urmă şi a se plasa în frunte, depăşind ţările capitaliste (care, în ciuda crizei finale care le măcina, îşi marcau în continuare avansul). Astfel se explică această frenezie a producţiei, cu ritmuri incomparabil mai înalte decît cele realizate de ţările occidentale; pentru acestea din urmă, 3 sau 5% reprezenta o bună medie industrială; ţările comuniste afişau în mod

imperturbabil ritmuri de cel puţin 10 % (pe jumătate fictive, pe jumătate reale; lăsînd minciuna deoparte, se forţa efectiv producţia, fără nici o preocupare pentru eficacitate).

Din acest punct de vedere, România se afla în frunte, chiar şi printre ţările comuniste (ani în şir, ea a comunicat ritmuri de creştere industrială de 13-14%); ceea ce, de altfel, se explică de minune: ea avea de acoperit o rămînere în urmă mai importantă. În primul rînd, evident, trebuia să producă oţel. Conform bunei teorii comuniste, şi pînă la capăt, era mai pilduitor să produci oţel decît calculatoare. "Mitizarea" industriei a atins în România un nivel şi mai ridicat decît în celelalte ţări comuniste. Modelul era acela al Uniunii Sovietice; dar ruşii dispuneau cel puţin de zăcăminte inepuizabile de fier şi de cărbune. Nu era şi cazul României. Pentru fabricarea oţelului, românii importau fierul şi cărbunele din India, Australia şi Canada. Produsul, de calitate mediocră de cele mai multe ori, costa mai mult decît făcea. La sfîrşitul epocii comuniste, România producea de două ori mai mult oţel pe cap de locuitor decît Franţa sau Marea Britanie. Ideologia era salvată, economia cu mult mai puţin. Imensele "combinate" de oţel moştenite de România post-comunistă sînt o povară de care societatea nu prea ştie cum să se debaraseze.

Industria cerea muncitori, dar şi ingineri. *Inginerul* — un fel de liniuţă de unire între muncitor şi intelectual — a fost o figură emblematică a sistemului şi a imaginarului comunist. Se fabricau ingineri pe bandă. Orice altă profesie, pe lîngă aceasta, părea meschină. Şi aici România a marcat un record: în epoca lui Ceauşescu, două treimi din diplomaţii învăţămîntului superior român erau ingineri (ruşii înşişi, creatori ai acestui model, situîndu-se la nivelul mai modest de 50%). După căderea comunismului, România a moştenit o inteligenţie formată în special din ingineri; o bună parte dintre aceştia şi-au schimbat între timp profesia.

Dar domeniul mitologic prin excelenţă privea istoria. Prin istorie îşi exprimă o comunitate identitatea şi ceea ce crede că este destinul său. Discursul istoric român, făurit în secolul al XIX-lea, insista — ca peste tot în Europa — pe ideea naţională. Se proiecta în trecut configuraţia ideală a României. Vechea Dacie prefigura România Mare din 1918. Naţiunea română se punea în valoare prin strămoşi. Exista un mit fondator cu două faţete. Mai întîi Roma: începînd cu secolul al

XVIII-lea şi pînă la începutul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea a fost scoasă în evidenţă originea pur romană a românilor, moştenitori ai colonilor instalaţi în Dacia, după victoria lui Traian asupra dacilor. După 1850, au început să fie luaţi în considerare şi dacii; românii deveniră daco-romani. Încetul cu încetul, dacii ajunseră în prim-plan; românii ar fi pur şi simplu daci romanizaţi sau, potrivit curentului "dacist", doar daci. Este uşor să se procedeze la o decriptare ideologică. Accentul pus pe moştenirea romană se asocia cu deschiderea către vest, către "surorile latine" (în primul rînd Franţa) şi civilizaţia occidentală. Dacii, dimpotrivă, apără o atitudine "autohtonistă", o Românie tentată să se replieze asupra propriilor valori.

Începînd cu prima jumătate a secolului al XIX-lea, românii se orientară către modelul occidental, încercînd să se detaşeze de Est (alegere exprimată prin sintagma: "insulă latină într-o mare slavă"). Timp de peste un secol, ideologia naţională a evoluat în raport strîns cu voinţa de integrare europeană, de apropiere de naţiunile occidentale. Românii — elita românească cel puţin — erau naţionalişti şi pro-occidentali în acelaşi timp. Ei aspirau, pentru ţara lor, la statutul unei "Belgii a Orientului", pe vremea cînd Bucureştiul se considera, cu mîndrie, "micul Paris". Clişeul istoric al apărării Occidentului, în Evul Mediu, de către românii care au luptat împotriva invaziei otomane, se înscria în această dublă logică, naţionalistă şi europeană. Avanpost al civilizaţiei europene, românii s-ar fi uzat în această luptă prelungită, ceea ce ar explica rămînerea lor în urmă din punct de vedere istoric; dar aveau dreptul la recunoştinţa Occidentului şi erau pe cale să revină la originea lor: civilizaţia occidentală.

Comunismul, într-o primă fază, răsturnă complet această schemă istorică. Mitul naţiunii a fost înlocuit cu mitologia luptei de clasă. Astfel, naţiunea fu aruncată în aer. Dimpotrivă, solidaritatea de clasă depăşea frontierele. Dar deschiderea îşi schimba direcţia: către est, nu către vest. "Insula latină" care, timp de un secol şi jumătate, încercase să navigheze către Occident, trebuia să se reintegreze mării slave. Ceea ce presupunea raporturi deosebit de strînse cu Uniunea Sovietică şi, retrospectiv, cu Rusia şi celelalte naţiuni slave. Fără a fi renegate, originile contau puţin în această nouă schemă (li s-a adăugat de altfel o componentă slavă puternică). Noile mituri fondatoare se inserau în dialectica luptei de clasă: răscoale ţărăneşti în Evul Mediu, revoluţii

ale secolului al XIX-lea, lupte muncitoreşti, istorie eroică a Partidului Comunist (un partid, de fapt, foarte şters, dar al cărui rol a fost puternic amplificat în registru mitologic) şi, evident, momentul 1944, cu eliberarea României de către Armata Roşie, început al unei ere noi. Construcţia naţională a fost devalorizată şi chiar acuzată; crearea României Mari în 1918 a fost văzută ca rezultatul unei intervenţii imperialiste împotriva revoluţiilor rusă şi ungară (anexarea Basarabiei şi a Transilvaniei). Legitimitatea istorică a României a devenit contestabilă. Revenirea era completă: de la naţionalism la "internaţionalism" (de fapt, la anti-naţionalism şi pro-sovietism) şi de la vest la est.

A doua fază a comunismului român a operat o nouă schimbare. România se detaşă treptat de Uniunea Sovietică (un prim episod al acestei evoluţii a fost retragerea trupelor ruseşti de ocupaţie, în 1958) şi afişă, începînd cu 1964, o politică independentă. De fapt, discursul independentist a mers mai departe decît independenţa efectivă (România rămînînd pînă la capăt membră a Pactului de la Varşovia şi a organizaţiei economice a ţărilor "socialiste", fără a mai vorbi de ortodoxismul fără greşeală în materie de politică internă). Dar ceea ce ne interesează deocamdată este mitologia, adică discursul. "Comunismul naţional" de la sfîrşitul "domniei" lui Gheorghiu-Dej şi mai ales al epocii lui Ceauşescu (din 1965 pînă în 1989) s-a tradus printr-o recuperare treptată a mitologiei naţionale tradiţionale, asociată de o manieră mai mult sau mai puţin coerentă mitologiei comuniste (naţionalismul asociat cu internaţionalismul!). După "anti-naţionalismul" anilor '50, recuperarea valorilor naţionale era de natură să le facă plăcere românilor. Era în orice caz mai simpatică decît ştergerea cu buretele a trecutului şi a valorilor! Exacerbarea naţionalismului a fost perechea şi consecinţa perversă, dar logică, a exacerbării anti-naţionalismului în perioada precedentă. Acesta a fost pentru Ceauşescu un atu major: flatînd patriotismul românilor, profitînd de amintirile urîte ale anilor '50 şi făcîndu-i pe "ceilalţi" responsabili de toate neajunsurile, el a reuşit o bucată de vreme să voaleze adevăratele probleme ale ţării. Manipularea prin istorie îi explică în parte longevitatea politică; cel puţin pînă în ziua în care românii şi-au dat seama că umbrele trecutului lor glorios îi apărau prost de foame şi de frig.

De fapt, recuperarea a fost parţială şi formală şi pusă în serviciul unei ideologii şi a unei politici ale căror obiective nu erau aceleaşi cu

cele urmate în secolul al XIX-lea. Naţionalismul epocii era european; naţionalismul lui Ceauşescu purta o amprentă pur autohtonă. Îndepărtarea (relativă) de Est nu însemna o apropiere de modelul occidental. Istoria României a fost concepută ca o entitate aproape independentă (independenţă politică, independenţă istorică). Mai mult, spiritului liberal din secolul al XIX-lea i se opunea spiritul totalitar. Cele două principii directoare ale istoriei româneşti au fost proclamate *unitatea* şi *continuitatea*. *Unitatea* privea în acelaşi timp unitatea spaţiului românesc de-a lungul vremurilor (în pofida istoriei sale mai degrabă fragmentate; România a fost fondată în 1859 şi "România Mare" în 1918), cît şi unitatea poporului român în jurul marilor săi conducători: regi daci, domnitori ai Evului Mediu... şi Ceauşescu, continuatorul acestora şi, în acelaşi timp, creatorul unei Românii noi. *Continuitatea* desemna o problemă specifică, dar exprima şi o interpretare generală a istoriei româneşti. Prima accepţie privea persistenţa daco-romanilor, apoi a românilor, la nordul Dunării, pe teritoriul actual al României (după abandonarea Daciei de către romani, în 271): subiect al unei interminabile controverse între istoricii români şi maghiari, cei din urmă susţinînd teoria imigraţionistă, adică formarea poporului român la sudul Dunării şi instalarea destul de tîrzie în România de astăzi (către secolul al XIII-lea). Pentru cele două partide, în joc era problema Transilvaniei; care au fost primii: românii sau ungurii? (Pentru mitologie, originile contează mai mult decît starea actuală. Fapt este că astăzi românii reprezintă trei sferturi din populaţia Transilvaniei şi ungurii ceva mai mult de o cincime; dacă lăsăm la o parte mitologiile de origine, trebuie să convenim că şi unii şi ceilalţi sînt "acasă" în această regiune). Pe de altă parte, pe un plan mai general, pentru mitologia istorică comunistă, continuitatea însemna o istorie într-un fel egală cu ea însăşi din Antichitate pînă în prezent. Dacii (preferaţi romanilor, potrivit logicii naţionaliste deja evocate), apoi daco-romanii şi, în sfîrşit, românii ar reprezenta o singură şi unică entitate, ca şi Dacia antică şi România modernă: continuitate în acelaşi timp etnică şi politică, chiar "statală" (deşi între regatul dacilor şi România modernă există o întrerupere de două milenii). Ceauşescu îşi dădea mîna cu regele dac Burebista (secolul I înainte de Hristos; în 1980, au fost organizate festivităţi grandioase pentru a comemora cei două mii cincizeci de ani de la fondarea Statului dac "centralizat şi independent" de către Burebista). Este evi-

dent că mitologia naţională a fost folosită în beneficiul regimului şi al dictatorului: un popor care are din totdeauna vocaţia unităţii în jurul unui lider providenţial. O identitate atît de puternic afirmată, o unitate fără fisură, frontiere imuabile, o cultură şi o mentalitate ireductibile, totul contribuia la separarea şi, în final, izolarea românilor de "ceilalţi". Discursul istoric al epocii Ceauşescu miza pe un efect de contrast între virtuţile românilor şi consecinţele negative ale intervenţiilor străine în istoria lor; se explicau astfel, aproape întotdeauna prin "ceilalţi", aproape niciodată prin români, neajunsurile societăţii româneşti. Singura soluţie pentru a acoperi rămînerea în urmă părea să fie o Românie independentă şi autarhică.

România visată de Ceauşescu avea vocaţia unei mari puteri. Dictatorul se comporta ca liderul unei ţări de prim rang, avînd un cuvînt hotărîtor de spus în afacerile lumii. Rol mitologic, dar în acelaşi timp real, pentru că mitologia se amestecă cu realitatea. Occidentul miza pe România, supraestimîndu-i independenţa faţă de Moscova. Astfel, Ceauşescu se putea prezenta ca un mediator între cele două tabere. El a jucat aproape peste tot acest rol de mediator, ştiind să profite de "fisurile" intervenite în relaţiile internaţionale: Statele Unite şi Uniunea Sovietică, NATO şi Pactul de la Varşovia, Uniunea Sovietică şi China, Israel şi ţările arabe, Nord-Sud etc. El acţiona ca un potenţial Salvator al planetei, căutînd peste tot să stingă conflictele şi insistînd pe apărarea unei "noi ordini economice şi politice mondiale".

Din nefericire, în termeni reali, România rămînea în continuare o ţară relativ mică şi dispunînd de un potenţial economic şi uman destul de modest. Cum să măreşti o ţară? Forţînd natalitatea şi creşterea economică. Politica demografică a lui Ceauşescu s-a înscris în mod logic în marele său proiect mitologic. În ce priveşte acest aspect particular, s-au succedat două mitologii divergente. Prima, aceea a anilor '50, mai conformă decît cealaltă cu misiunea eliberatoare a comunismului, emancipa complet femeia, lăsîndu-i deplina stăpînire a corpului. Urmarea a fost o extraordinară "epidemie" de avorturi (singura metodă contraceptivă cunoscută de cea mai mare parte a românilor). Apoi, în 1966, aproape de la o zi la alta, avortul a fost prohibit şi sancţionat cu pedepse grele. Orice femeie îi era datoare României cu cel puţin patru copii. Urmară drame: femei moarte în timpul sau ca urmare a avorturilor clandestine (aproape 10.000 de victime în intervalul 1966-1989!); femei,

moaşe şi doctori arestaţi... Într-un prim moment, natalitatea a crescut brusc, apoi (oamenii găsind permanent soluţii) scăzu din nou. Rezultatul a fost mai puţin strălucitor decît proiectul: acela al unei Românii întinerită şi dens populată.

În ceea ce priveşte performanţele economice, se poate vorbi de un fel de "economie-ficţiune". Pentru a deveni o ţară bogată, România trebuia să mărească productivitatea şi inovaţia tehnologică pînă la nivelul (şi chiar, după directivele partidului, "dincolo de nivelul"!) celor mai înalte performanţe mondiale. Acest proiect nu depăşi stadiul bunelor intenţii. De la agricultură se aşteptau minuni. În ultimul său an — chiar în momentul căderii — Ceauşescu decise că România trebuia să depăşească producţia agricolă a tuturor celorlalte ţări ale lumii. În consecinţă, a fost anunţată o producţie record: 60 milioane de tone. După căderea comunismului, s-au refăcut calculele. Rezultatul: 16 milioane de tone. În acest caz, mitologia depăşea de patru ori realitatea.

Ceauşescu se gîndea şi să facă din ţara sa o putere militară redutabilă. Sloganul comunist, repetat pînă la saţietate, a fost "Lupta pentru pace" — slogan folosit cu profit împotriva acestor "făuritori de război" care erau "imperialiştii". Dar, contrar acestei propagande pacifiste, regimurile comuniste au investit cu mult mai mult decît Occidentul (cel puţin în raport cu potenţialul lor economic) în armată şi în industria de armament. Cazul românesc nu face excepţie: discurs pacifist însoţit de un comerţ cu arme foarte activ pe toate azimuturile. Era totuşi evident că ţara nu putea concura cu marile puteri în domeniul tehnologiei militare de înalt nivel. Trebuia inventată o strategie specifică. Aceasta a fost lupta "întregului popor" împotriva duşmanului. A fost edificată o întreagă mitologie militară, potrivit căreia România era în stare să ridice, în caz de război, mai multe milioane de combatanţi (mai exact, după un "studiu", între 4.680.000 şi 6.254.000; probabil că numai chinezii ar fi putut face mai mult!). Această mobilizare a întregului popor — bărbaţi, femei, tineri şi bătrîni — era văzută în plus ca o trăsătură specifică şi permanentă a istoriei româneşti, ceea ce ar explica victoriile obţinute în Evul Mediu în această ţară de principate mici, dar dotate cu mari armate populare, împotriva unor vecini aparent cu mult mai puternici. Într-o epocă în care armatele devin din ce în ce mai mult corpuri profesionale, armate de meserie, mitologia

"poporului înarmat" nu era decît o fantezie în plus, produsă de un regim complet rupt de realităţile lumii.

Comunismul îşi propusese să transforme lumea: "omul nou" trebuia să locuiască într-un habitat şi un mediu natural radical modificate. În acest domeniu, ca şi în toate celelalte, Ceauşescu n-a făcut decît să împingă pînă la ultimele consecinţe premizele mitologiei comuniste. Civilizaţie urbană şi tehnologică, comunismul trebuia să pună capăt o dată pentru totdeauna modului de viaţă tradiţional. Oraşele au fost în mare parte demolate şi reconstruite, pentru a oferi un cadru potrivit noii societăţi (cadrul fiind cartierul de blocuri – corespondentul HLM din Franţa — simbol suprem al modernităţii, potrivit propagandei comuniste). Apoi se ocupă de sate. Lansat în anii '80, proiectul de restructurare a teritoriului îşi propunea pur şi simplu să radă de pe faţa pămîntului satele României. Populaţia rurală trebuia să fie adunată în mici centre de tip urban. Se vizau în felul acesta mai multe obiective deodată: "urbanizarea" completă a ţării, omogenizarea socială, eradicarea definitivă a individualismului ţărănesc şi suprafeţe importante cîştigate pentru agricultură. Acest proiect nebunesc a avut cel puţin meritul de a atrage atenţia Occidentului spre ceea ce se petrecea în România. Demolarea efectivă a oraşelor (inclusiv a unor cartiere istorice şi a unui mare număr de biserici) provocase puţine reacţii în vest. Dimpotrivă, proiectul demolării satelor a ridicat un val de proteste. Şi aici există o parte mitologică: satele simbolizează ceva esenţial, rădăcinile noastre, memoria noastră, o anumită formă de perenitate... Regimul n-a avut timp să se angajeze pe deplin în acest proiect. Cîteva sate au fost totuşi distruse în împrejurimile Bucureştiului şi înlocuite cu imobile de un aspect puţin îmbietor (deseori lipsite chiar şi de apă curentă!).

Geografia fizică a ţării n-a rămas nici ea nebăgată în seamă. Urmînd modelul sovietic (dar inevitabil într-o variantă "miniaturizată"), Ceauşescu se lansă într-o vastă operaţiune acvatică. Un mare efort economic şi omenesc a fost depus pentru a săpa lacuri artificiale şi canale (printre care canalul Dunăre-Marea Neagră şi începutul unui alt canal, care trebuia să lege Bucureştiul de Dunăre, transformînd capitala României în port fluvial şi maritim). Obsedat de căile fluviale, regimul neglija şoselele (fără a mai vorbi de autostrăzi, practic inexistente). Canalele erau mai conforme decît şoselele unei anumite mitologii comuniste.

Se practica şi operaţiunea inversă: desecarea heleşteelor naturale şi chiar a unei părţi din Delta Dunării (în "beneficiul" agriculturii!).

Simbolul acestei Românii noi şi puternice a devenit "palatul poporului", construcţie faraonică înălţată în plin centrul Bucureştiului. Înainte de palat, aici exista un pitoresc cartier istoric situat pe coline. Cartierul a fost ras şi terenul nivelat. Este cel mai mare palat din lume, în jurul căruia era pe cale să se nască un nou oraş: un Bucureşti monumental, în opoziţie perfectă cu vechiul habitat, caracterizat prin case individuale, de dimensiuni în general modeste, înconjurate de grădini; "marele" trebuia să înlocuiască peste tot "micul", schimbare de decor ce simboliza modernitatea, puterea şi superioritatea comunităţii faţă de individ. Aparent, Ceauşescu ar fi fost foarte impresionat de Pyongyang, capitala "utopică" a Coreei de Nord. Ca şi Pyongyang, Bucureştiul era menit, la rîndul său, să devină un "oraş utopic": monumental, uniform şi rece. Chiar şi planul oraşului a fost complet modificat; "vechiul" trebuia să dispară sau, în cel mai bun caz, să fie "ascuns" de noile construcţii (astfel, zeci de biserici au dispărut sau au fost deplasate şi instalate în spatele blocurilor). Revoluţia din decembrie 1989 a stopat acest proiect la jumătatea drumului.

Comunismul a furnizat cel mai bun exemplu al materializării unei mitologii sau a unei utopii. Fuziunea realului şi a imaginarului a dereglat complet toate structurile. Revenirea la o societate normală se loveşte în prezent de dificultăţi imense (cu mult mai considerabile decît în cazul dictaturilor de extremă dreaptă, care mai mult au oprimat decît au transformat). Pe această cale, România a mers mai departe decît majoritatea celorlalte ţări comuniste. Acest exces spre transformare este de natură să explice disfuncţionalităţile sale actuale. Această ţară, care era "de dreapta", a devenit "de stînga". Dar această "stînga" este foarte departe de stînga modernă. Este o stîngă moştenită de la comunism, cu tendinţă etatistă, autoritară şi naţionalistă. Un număr considerabil de români rămîne, într-un fel sau în altul, sub influenţa mitologiei comuniste. Ei s-au obişnuit să fie ajutaţi de stat (fără a lua în calcul calitatea acestei asistenţe) şi rămîn neîncrezători în ceea ce priveşte o societate deschisă şi concurenţială. Victime ale discursului naţionalist, ei îl privesc cu neîncredere pe "străin" şi chiar pe concetăţenii lor minoritari. Conducătorii comunişti din al doilea eşalon, care au luat puterea în decembrie 1989, nu s-au grăbit să propună o pedago-

gie diferită; pentru a-şi asigura influenţa politică şi economică, ei au preferat soluţia unei reforme lente şi incomplete şi au continuat să mizeze pe reflexele naţionaliste, deschizînd în acelaşi timp ţara, puţin cîte puţin, către vest. Opoziţia democratică, care a cîştigat alegerile din 1996, a decepţionat profund; discursul său politic a fost cu certitudine mai european, dar rezultatele efective ale celor patru ani de guvernare au fost foarte neînsemnate.

Sărăciţi sau iritaţi de o reformă incompletă şi prost condusă şi supuşi unor nostalgii mitologice, numeroşi români visează la soluţii autoritare şi aşteaptă un "Salvator". Această stare de spirit explică avansul neliniştitor al partidului "România Mare" care, la alegerile din noiembrie 2000, a obţinut 20% din voturile pentru Parlament şi 28% pentru candidatul său la preşedinţie (33% în al doilea tur de scrutin). Acest partid, considerat în Occident de extremă dreaptă, este mai degrabă de extremă stîngă, în sensul în care îşi extrage seva din naţional-comunismul regimului Ceauşescu (economie dirijată de stat, guvern autoritar şi toată colecţia de clişee istorice, naţionaliste şi izolaţioniste). Scorul foarte modest obţinut în noiembrie 2000 de partidele democratice de factură şi orientare occidentală şi faptul că românii au avut de ales la al doilea tur de scrutin între Ion Iliescu (fost membru al echipei lui Ceauşescu, care a evoluat efectiv, dar lent, către economia de piaţă şi opţiunea pro-occidentală) şi Corneliu Vadim Tudor, liderul "României Mari", spune multe despre situaţia actuală a României. Eşecurile economice au, fără nici o îndoială, o mare parte de responsabilitate. Dar este vorba şi despre un blocaj mitologic, de o rămînere în urmă în mentalităţi, de o defazare culturală în raport cu Occidentul. Pentru ca România să iasă din impas şi să se integreze în Uniunea Europeană, trebuie acţionat pe ambele planuri în acelaşi timp. România trebuie să rupă nu numai cu structurile economice şi sociale depăşite, ci şi cu o mitologie perimată.

Lucian Boia

Ieşirea din comunism

În anii '60 ai secolului XX, partidele comuniste la putere în Est au decretat că "socialismul este realizat". Împlinirea acestui "proces istoric" a fost înscrisă imediat în noile Constituţii, după care termenul de "socialistă" a fost adăugat aceluia de "republică". Astfel, ţările din Est s-au metamorfozat peste noapte în "republici socialiste".

În 1989, "socialismul desăvîrşit şi triumfător" este măturat fără veste prin imprevizibilul năvalnic al istoriei. De la Varşovia la Budapesta, de la Praga la Berlinul de Est, dar şi în alte părţi, *sistemul* comunist, care pretindea că reprezintă viitorul omenirii, se prăbuşeşte, antrenînd în căderea sa faţete întregi ale mitologiei comuniste. De altfel, ceea ce noi numim "aparatul mitologic comunist" era, de mai mulţi ani deja, în stare de delicvescenţă avansată; el se reducea la informe cangrene uscate.

Mitologia unei identităţi comune popoarelor din "ţările socialiste" s-a dovedit o himeră; "omul nou", care ar fi trebuit să exprime această conştiinţă comună, s-a prăbuşit în caricatură. Partidele comuniste la putere au înţeles foarte repede că "identitatea internaţionalistă" — bază a comunităţii ţărilor din Est —, care se traducea în realitate printr-o înfeudare faţă de Uniunea Sovietică, se lovea de rezistenţele surde ale populaţiilor. Şi chiar în Europa Centrală s-au manifestat primele semne ale zdruncinării "sistemului". În 1956, atît cu ocazia evenimentelor care au zguduit Polonia, cît şi în timpul revoluţiei ungare, referirea la identitatea naţională recucerită a galvanizat determinarea populaţiilor revoltate.

La sfîrşitul anilor '50, înmuierea dogmelor ideologice în creaţia literară şi artistică deschide o perioadă de "liberalizare". "Realismul socialist" — model al creaţiei — propovăduit şi impus inteligenţiei de către ideologia oficială, a avut bătaie lungă. Concomitent cu slăbirea mitului "omului nou", "realismul socialist", difluent şi zeflemisit de intelectuali, este abandonat în calitate de criteriu artistic.

Relativa liberalizare pe "frontul ideologic" a deschis un spaţiu în care inteligheţia (şi mai ales scriitorii) reabilita cu determinare memoria culturală a ţării sale, jucîndu-se abil cu cenzura. La rîndul lor, partidele comuniste de la putere recuperau în favoarea lor trecutul

istoric şi cultural, după ce-l amputaseră de episoadele şi operele care nu intrau în cadrul ideologiei lor. Acest trecut recuperat, ciuntit şi supus hazardului cenzorilor, îi permitea partidului să se *legitimeze* în calitate de conducător al naţiei. Astfel, cultura oficială amplifica faptele vitejeşti şi legendele, episoadele glorioase şi luptele sociale, trecîndu-le prin filtrul interpretărilor ideologice. Trecutul îndepărtat a fost favorizat în raport cu cel contemporan, plasat sub înalta supraveghere a cenzorilor. Moştenirea culturală şi istorică era netezită prin stereotipuri înjositoare sau artificial laudative, iar miturile şi simbolurile politice lustruite prin *ortoglosia* ideologilor.

Inteligheţia, rezistînd la această întreprindere de manipulare şi cenzură a istoriei şi culturii, care punea în pericol identitatea naţională, încălca sistematic liniile tranşeelor săpate în jurul ei de către putere. Fiind din ce în ce mai mult "descoperită", ea se elibera de autocenzura care-i înfrîna cuvîntul şi de compromisurile care-i afectau autoritatea morală. Ea se afirma ca fiind "conştiinţa naţiunii", garantă a istoriei şi identităţii acesteia. Între dînsa şi putere tensiunea a devenit permanentă, conflictul ireductibil.

Totuşi, pe măsură ce partidele de la putere se anemiau, în ciuda aparenţei de forţă de care făceau caz, inteligheţia, la rîndul său, pierdea din intermedierea culturală. Din acest punct de vedere, situaţia era dintre cele mai paradoxale, în ultimii ani ai "socialismului real", apelativ eufemistic al sistemului comunist. Dar acest paradox ne permite să clarificăm situaţia de fapt a intelectualilor?

Sigur, post-comunismul este o etapă tranzitorie, o ucenicie sau o revenire la democraţie. El nu implică deloc ajustări reformatoare pentru a stabili un succedaneu al Vechiului Regim, cu contururi imprecise. Dimpotrivă. Este vorba de o *schimbare radicală de epocă*, de o răsturnare a *referirilor spaţiale*, de o basculare de la era/aria sovietică la timpul şi spaţiul european/occidental. De acum înainte, dimensiunile acestei schimbări depăşesc cu mult cadrul de viaţă de o jumătate de secol al popoarelor din ţările de Est.

Debarasaţi de stîlpul infamiei Partid-Stat, greutăţile culturale, mentale şi comportamentale proprii fiecărei ţări au ieşit la iveală fără opreliştе. Urmele Vechiului Regim dispar sub lăstarii identităţilor regăsite şi asumate. Este în curs un proces de *normalizare* a persoanei. Aceasta nu mai este sfîşiată între, pe de o parte, apărarea identităţii sale

naţionale, pe care puterea o uzurpă pentru a încerca să o topească într-o identitate socialistă, şi, pe de altă parte, o dorinţă de a se simţi trăind în *modernitatea* pe care o reflecta lumea occidentală şi mai ales Europa — această vecinătate interzisă sau între-deschisă cu vigilenţă şi parcimonie timp de decenii.

Informaţia este de acum înainte liberă şi variată. Reţeaua turistică minusculă, autorizată în vremea Vechiului Regim, se umflă cu valuri continue de persoane de toate vîrstele, care călătoresc în toate direcţiile planetei. Orizonturile se lărgesc. Tinerele generaţii se scurg în tiparul tineretului occidental, pînă la contopire. Economia de piaţă s-a substituit modului de producţie socialist.

Acest proces de *normalizare* a persoanelor şi a societăţii face relativă obsesia problemei identităţii naţionale. Rolul jucat de *cultură* pentru a analiza şi a răspunde la această problemă se subţiază şi se modifică. "Întoarcerea la Europa", lansată unanim de elitele politice, economice şi culturale ale ţărilor din Est imediat după căderea comunismului (deşi ele au adăugat, *mezzo voce*: "desigur, dar în ordine dispersată", "fiecare pentru sine şi într-o manieră diferenţiată"), a deschis un alt capitol privind identitatea naţională. Interogările pe această temă îşi pierd din impetuozitatea tragică şi din tensiunile interne în măsura în care identitatea naţională se debarasează de zgura ideologiei comuniste. Miturile — nuclee dure ale rezistenţei faţă de subordonarea politică şi culturală la socialism — se inserează de acum înainte într-o istorie continuă şi subiect firesc al unor dezbateri şi controverse.

Karl Dedecius sugerează "că interogaţia noastră asupra stereotipurilor naţionale a fost mai mult o interogaţie privind armonia pe care o resimţim faţă de noi înşine, privind gradul de înrudire pe care-l avem cu noi înşine" (citat de Joanna Nowicki). În mod paradoxal, "armonia, gradul de înrudire cu sine însuşi" par periculos de fragile în Europa de mijloc. Interogaţiile se dilată şi se dispersează în discursuri confuze şi subalterne. Într-adevăr, adeziunea programată la Uniunea Europeană, schimbările pe care le anunţă aceasta în viaţa cotidiană a oamenilor, modificările spaţiale şi culturale pe care le implică fac ca problema identităţii să se pună diferit.

Într-adevăr, intensitatea tragică iniţială îşi schimbă natura: "Am reuşit să ne păstrăm sufletul sub comunism, ne-am salvgardat esenţialul din cultura şi valorile noastre, protejîndu-le în intimitate şi confi-

denţialitate. Dar, acum, reperele identitare care ne balizau itinerariile sinuoase se confundă cu punctarea viitorului nostru şi tulbură percepţia pe care-o avem despre noi. Ce-am pierdut, ce vom găsi?". Această întrebare, care se aude în surdină, este o ultimă rezistenţă în faţa unei alterităţi ameninţătoare? Este ea justificată în momentul în care Europa de mijloc se deschide larg modernităţii europene?

Tăcerea asurzitoare a inteligheţiei la aceste întrebări accentuează deruta. Căderea comunismului i-a îndepărtat rolul de "conştiinţă" a naţiunii, pe care şi-l asuma în mod tradiţional, ca pe o moştenire istorică. Sub Vechiul Regim, frontiera dintre "Ei şi Noi" era clar trasată. Inteligheţia, în majoritatea sa, se situa de partea lui "Noi", care îngloba poporul, oamenii, naţiunea, faţă de "Ei", puterea, Partidul. Dar astăzi ce rol îşi poate ea asuma într-o societate deschisă, în care mizele şi-au schimbat natura?

Inteligheţia, şi ea, se *normalizează* şi se adaptează la ucenicia sau la revenirea democraţiei conform cu societatea; ea se de-provincializează, abandonîndu-şi magisteriul de "conştiinţă a naţiunii"; ea se răspîndeşte în diferitele straturi ale mass media; ea încearcă frenetic să fie în acord cu "cîştigurile" societăţilor democratice. Într-un cuvînt, în contextul post-comunismului, inteligheţia va persista în asumarea rolului de gardian al identităţii naţionale ameninţate, intensificînd viaţa culturală? (Kundera). "...climatul social din jurul inteligheţiei s-a modificat considerabil. Asistăm la o repunere în discuţie a acestui etos implicit partajat în epoca rezistenţei faţă de sistem" (Joanna Nowicki). Dar, de fapt, nu este ea într-o perioadă de latenţă, în căutarea unui suflu nou?

Noţiunile de *Familiar/Străin* s-au relativizat şi ele. Imediat după ieşirea din comunism, încercarea de a crea un ansamblu central-european sub eticheta de grupul de la Visegrad n-a avut viaţă lungă. N-a fost de nici o utilitate practică. Solidaritatea dintre aceste ţări nu mai este la modă. Trupele sovietice staţionate în această zonă şi-au părăsit definitiv cantonamentele. URSS este dislocat. Nu mai reprezintă o ameninţare omniprezentă. Frontierele ţărilor din Europa Centrală se deschid fără piedici pentru cei care vor să iasă. Cehii şi slovacii au divorţat prin bună înţelegere. Privirea pe care şi-o aruncă reciproc unii asupra altora se modifică sub imperiul transformărilor economice şi sociale. Cultura identitară, deseori sublimată, reculează sub presiunea noilor mize mediatice.

Complexul de superioritate şi de aroganţă al "noilor" cehi se substituie aceluia de "naţiune mică, victimă a istoriei". Polonezii, conştienţi de întinderea geografică a teritoriului lor şi de greutatea demografică, se văd ca aliaţi privilegiaţi ai americanilor şi ai Uniunii Europene. Ungurii se vor cei mai învăţaţi cu economia de piaţă. Slovacii — acest popor "între doi", între cehi şi unguri — sînt în pană de recunoaştere; ei au moştenit la rîndul lor complexul de "naţiune mică". Şi totuşi, în ciuda schimbărilor totuşi pozitive, căutarea unei siguranţe identitare rămîne pertinentă şi vie în aceste societăţi în mutaţie.

Deschiderea către Europa ridică o problemă fundamentală şi inedită popoarelor Europei Centrale, aceea a locului pe care-l vor avea de acum înainte în civilizaţia europeană aporturile lor identitare şi culturale, a căror cunoaştere a fost atît de mult timp înglodată în datorii. Europa Occidentală se va deschide larg moştenirii Celeilalte Europe?

Ilios Yannakakis

Mirajul Occidentului

În Polonia, pentru elitele intelectuale, oamenii de litere şi gînditorii politici, Occidentul european a fost întotdeauna principalul sistem de referinţă. În pofida uniunii cu Lituania şi a expansiunii regatului către est, legăturile culturale cu Occidentul s-au afirmat în timpul întregii epoci jagellone, pentru a atinge apogeul în secolul al XVI-lea. Ele au decăzut apoi, în timpul Contra-Reformei şi în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, într-o epocă în care cultura nobiliară a luat, cel puţin în ochii observatorilor occidentali, o coloratură orientală şi în care transformările intelectuale şi civilizatoare ale Occidentului n-au avut decît o rezonanţă destul de slabă în partea de est a continentului. Cu toate acestea, în pofida unei xenofobii exacerbate a nobilimii, sentimentul de apartenenţă a Poloniei la Europa, la lumea creştinătăţii latine, n-a dispărut deloc: grîul *Respublicii* trebuia să hrănească Occidentul, piepturile cavalerilor săi trebuiau să-i facă meterez împotriva turcilor şi a schismaticilor, ca celelalte popoare să se poată perfecţiona în ştiinţe şi arte.

O dată cu declinul domniei lui August III, promotorii Luminilor în Polonia au spintecat cu vigoare această mitologie sarmată, care întreţinea iluzia că Polonia îi era indispensabilă Europei. În scrierile lor, ei au prezentat din ce în ce mai des Occidentul ca pe un model pentru *Respublica* înapoiată — un model, este adevărat, selectiv şi diferenţiat. Autorii de proiecte de reforme politice luau cel mai adesea drept model ţările "libere", dotate cu o guvernare responsabilă şi toleranţă: Anglia, Olanda, Elveţia, mai rar Suedia sau Veneţia. Au venit să se adauge apoi la această listă, ajungînd chiar în frunte, Statele Unite ale Americii. Franţa Bourbonilor era în mod natural nepopulară în calitatea ei de monarhie absolută, limba franceză, în schimb, a devenit pentru polonezul educat, ca şi pentru foarte numeroşi europeni, un mijloc de comunicare internaţional, ca şi o modă în sferele înalte; cunoaşterea măcar superficială a filozofilor francezi era un semn al bunelor maniere. Economiştii polonezi difuzau ideile fiziocraţilor francezi, cameraliştilor germani şi se minunau de invenţiile tehnice engleze. Moda călătoriilor în Occident se intensifică printre marii seniori, tinerii moştenitori, preoţi şi savanţi.

Cosmopolitismul şi occidentalismul celor mai eminenţi partizani ai Luminilor poloneze, printre care regele Stanislas August, urcat pe tron în 1764, răneau în cel mai înalt grad convingerile nobilimii conservatoare, fără girul căreia era imposibil de realizat o reformă în profunzime a statului. De asemenea, s-a asistat la o schimbare progresivă de stil şi de tactică. După prima dezmembrare a Poloniei, în 1772, susţinătorii modernităţii subliniau din ce în ce mai des şi mai explicit acordul propunerilor lor cu tradiţia naţională şi-şi băteau joc de toţi cei care maimuţăreau cu servilism noutăţile străine la modă, moravurile şi filozofia, inclusiv atunci cînd ei înşişi le introduceau în societate.

După căderea *Respublicii*, speranţa restaurării acesteia, legată mai întîi de victoriile Revoluţiei franceze, apoi, mai puternic, de cele ale lui Napoleon, întări în elitele poloneze şi o mare parte a nobilimii o orientare pro-franceză, care s-a tradus mai ales prin influenţe franceze în cultura poloneză şi, natural, în regimul şi legislaţia ducatului Varşoviei. Această poziţie privilegiată a Franţei şi convingerea fermă că ea purta un interes aparte problemei independenţei Poloniei au trebuit să supravieţuiască la căderea Imperiului şi la noua împărţire a Poloniei, decisă la Congresul de la Viena.

După 1815, Rusia, Austria şi Prusia dezmembrară ţara şi anexară provincii întregi, ale căror clase stăpînitoare, elite politice şi intelectuale, erau în majoritate francofile şi se simţeau foarte apropiate de curentul liberal, în sensul cel mai larg al termenului, al culturii occidentale. Cu toate acestea, după Congresul de la Viena, în cele trei părţi ocupate, polonezii se străduiră să-şi normalizeze relaţiile cu diferiţii suverani (în Regatul Poloniei, de exemplu, sub domnia lui Alexandru I, posibilităţile unei autonomii politice păreau reale), iar referirile la Occident au alunecat din nou de la politica curentă către consideraţii mai generale de civilizaţie.

Este semnificativ de constatat că uzajul lingvistic polonez, fixat în primul sfert al secolului al XIX-lea, desemna sub noţiunile de *Europa* şi *Occident*, înainte de orice, două ţări care erau considerate, cu toate diferenţele dintre ele, drept modelele noii civilizaţii, adică Franţa şi Anglia, la care se adăugau uneori Olanda şi statele germane, cu excepţia Prusiei şi Austriei. Din motive evidente, relaţiile cu statele ocupante şi influenţa culturii lor au constituit pentru polonezi o problemă distinctă.

Atitudinile faţă de Occident definite astfel au rămas marcate de ambivalenţa pe care am evocat-o deja. După pierderea suveranităţii naţionale şi — ceea ce era la fel de grav — împărţirea teritoriului polonez şi a populaţiei sale între cele trei puteri copărtaşe, conservarea identităţii culturale poloneze a devenit sarcina supremă a elitelor naţionale. Se vede dezvoltîndu-se o veneraţie aparte pentru istorie, un ataşament faţă de tradiţie şi o apărare a purităţii limbii învecinată uneori cu pietatea. Cu regularitate, patrioţii chemau la opunerea faţă de modele străine, ceea ce în practică viza în esenţă îndiguirea influenţelor culturii franceze care, în sferele înalte, le depăşeau cu mult pe cele ale culturii germane, fără a mai vorbi de cultura rusă.

De altfel, deşi ţinînd de o strategie necesară autoconservării, o grijă excesivă faţă de tradiţie şi de "naţionalitate" ameninţa să sterilizeze impulsurile de dezvoltare. Liberalii polonezi îşi dădeau perfect de bine seama, ei, care extrăgeau de la autorii englezi sau de la Benjamin Constant ideile unei guvernări reprezentative şi ale unor libertăţi constituţionale. La fel profesorii care transplantau în cele trei universităţi poloneze, din Cracovia, Wilno şi Varşovia, teoriile şi metodele ştiinţifice occidentale, sau gînditorii care doreau să modernizeze agricultura şi

să pună bazele unei industrii moderne. După ei, progresul economic, social şi cultural trecea printr-o aplicaţie critică a experienţelor occidentale şi adaptarea lor raţională la condiţiile locale.

Recunoscînd necesitatea de a conduce Polonia pe calea dezvoltării industriale, economiştii polonezi ai acestei perioade (Surowiecki, Skarbek, Krysiński, de exemplu), nu acordau deloc o privire liniştită implicaţiilor economiei liberale şi încă mai puţin modelului englez de industrializare; ei căutau, cel puţin în teorie, un model de dezvoltare susceptibil să scutească Polonia de experienţele dramatice ale proletarizării ţăranilor, de condiţiile de muncă inumane din uzine şi redutabilele conflicte de clasă. În cadrul unei astfel de receptări realiste şi selective a modelelor străine, nu era loc nici pentru un entuziasm naiv faţă de civilizaţia industrială, nici pentru respingerea dispreţuitoare a acesteia.

Căci chiar în inima acestei civilizaţii noi, mai ales în Anglia, toate progresele suscitau, ca o umbră, o critică ce ataca chiar bazele sale. Începînd cu Edmund Burke, conservatorii englezi au combătut doctrina contractului social şi a liberei concurenţe; ei vedeau în descompunerea comunităţilor săteşti şi a corporaţiilor, în slăbirea legăturilor inter-personale şi a ierarhiei stărilor un semn de declin şi nu de dezvoltare. Radicali precum William Cobbett desemnau sistemul industrial ca principala cauză a mizeriei maselor, a nedreptăţii sociale şi a dezumanizării muncii. În ochii romanticilor, primatul intereselor şi valorilor economice ducea la decăderea spiritului uman, a naturii, artei şi contemplării dezinteresate a lumii. Toate aceste analize se regăseau în tiradele patetice ale lui Carlyle împotriva Secolului mecanicist care anihila persoana umană.

Repulsia şi spaima pe care le suscitau scientifismul rece şi modernitatea, tumultul şi fumul marelui oraş, etica utilitaristă şi speculaţiile bursiere, au devenit un motiv curent, chiar banal, al literaturilor europene. Oraşul, maşina, banii incarnau pentru conservatori, ca şi pentru radicali — nu era întotdeauna uşor să-i distingi — forţe demonice inerente naturii umane, naturii capitalismului sau naturii pur şi simplu.

Venite din Anglia, din Franţa, din Germania, aceste concepţii se aclimatizau cu uşurinţă în ţări mai puţin dezvoltate, dar aici ele-şi schimbau instantaneu funcţiunea: într-adevăr, ceea ce în altă parte era autocritică a culturii se transforma în acuzarea unui rău care ameninţa

doar din exterior, un rău căruia i se putea şi trebuia să i se opună atîta timp cît se mai putea, întărind valorile diferite şi superioare ale culturii native.

Ideile călătoresc mai repede decît componentele materiale ale unei civilizaţii. Într-o societate preindustrială, într-o ţară încă pe jumătate feudală, critica economiei şi industrializării a devenit un reflex de apărare, stereotipul sumbru al *Occidentului*. În timpul anilor 1831-1861, mişcarea romantică a jucat un rol esenţial în elaborarea acestei imagini negative, care a proliferat în literatura poloneză, atît în Polonia, cît şi în emigraţie. Perfect familiarizaţi cu curentele filozofice şi literare europene, poeţii şi criticii romantici polonezi priveau cu ostilitate moştenirea cosmopolită a Luminilor, simplificările raţionalismului şi empirismului, care, după ei, erau incapabile să descopere "adevărurile vii". Ei păstrau cel mai mare dispreţ eticii mercantile şi concurenţei care, în ochii lor, biruia etica sacrificiului şi a libertăţii. Ei împărtăşeau această din urmă teamă cu reprezentanţii altor curente literare şi politice poloneze.

Numeroşi gînditori şi scriitori ai acestei epoci vedeau un punct de convergenţă al comandamentelor acestei etici degenerate în economia politică, ale cărei principii teoretice simplificate privind motivarea acţiunii subiecţilor economici apăreau în general ca norme de conduită antisociale. Venită din Occident, această convingere se impuse rapid în Polonia. În 1829, se putea citi într-o revistă din Varşovia că principiile economiei politice "par să mineze legătura socială, să reducă oamenii la rangul de simple maşini de calculat, să anihileze principiile moralei şi ale bunelor obiceiuri". Cu rapiditate, această opinie a devenit generală şi repetată la nesfîrşit. A apărut moda de a opune evanghelia şi economia ca pe două canoane antitetice ale moralei, dintre care unul va sfîrşi prin a-şi dicta legile civilizaţiei europene.

După înfrîngerea insurecţiei din noiembrie 1830, a apărut o nouă plîngere împotriva Occidentului, de data aceasta specific poloneză, o profundă amărăciune datorată atitudinii guvernelor şi parlamentarilor liberali din Anglia şi Franţa, care trataseră cu indiferenţă războiul polonezilor pentru independenţă. Emigranţii politici polonezi, care-şi găsiseră azil în aceste ţări, mai ales în Franţa, se simţeau în general prost printre burghezii ocupaţi doar cu interesele lor. Imaginea Occidentului care venera idolii comerţului şi prosperităţii, dar era insensibil la lupta

împotriva despotismului a naţiunilor europene aservite, se impuse în această epocă printre emigranţi. Această viziune a fost cvasi-unanimă în sînul emigraţiei poloneze şi rari au fost cei care au încercat să o conteste în numele valorilor universale ale liberalismului şi progresului economic.

Organizaţi în Anglia în comunitatea "Poporului polonez" şi înclinînd spre utopia comunismului creştin, ideologii curentului radical-democrat profesau o aversiune particulară faţă de Occidentul negustorilor. Ei tunau împotriva liderilor prea măsuraţi, după gustul lor, ai Societăţii democratice poloneze, care-şi avea sediul în Franţa, şi le reproşau de a voi, după modelul occidental, "să transforme Polonia agricolă într-o ţară industrială, să creeze o castă puternică de cămătari, o aristocraţie a cartofului şi a brînzei [...], o castă avidă şi josnică, lipsită de sentimente proprii unei esenţe superioare, o rasă pe care Hristos în sfînta sa mînie a flagelat-o cu biciul...".

Atît pentru stînga democratică, cît şi pentru poeţii romantici, Franţa orleanistă oficială cumula trăsăturile cele mai respingătoare ale egoismului politic şi mercantil, ceea ce nu excludea deloc credinţa într-o altă Franţă, aceasta republicană, sau chiar bonapartistă, ca la Mickiewicz, care păstra în ea focul sacru al libertăţii şi aspiraţia spre fraternitatea revoluţionară a popoarelor. Condamnarea lumii valorilor burgheze şi a elitelor politice occidentale nu-i împiedica deci deloc pe exilaţii polonezi să participe la viaţa intelectuală europeană, nici să lege relaţii cu grupurile opoziţioniste sau revoluţionare. La Mickiewicz, de exemplu, numeroasele acuzaţii aduse Occidentului ca tip de civilizaţie degenerată coexistau cu aşteptarea nerăbdătoare a momentului în care naţiunile europene, sub conducerea Franţei, se vor uni pe ruinele Sfintei Alianţe şi ale ordinii detestate instaurată de Congresul de la Viena.

Primăvara Popoarelor a marcat punctul culminant al acestor speranţe, dar a constituit şi sfîrşitul acestora. Anii de reacţiune care urmară au cunoscut o mare condensare de culori sumbre, de sinistre preveniri şi de negre preziceri. Năvala maselor muncitoare pe străzile Parisului, apariţia la lumină a socialismului nu ca proiect al unor nobili teoreticieni, ci ca forţă socială, păreau să anunţe declinul epocii liberale, o turnură revoluţionară, aşteptată cu speranţă de radicali, cu un amestec de teroare şi de sumbră satisfacţie de către conservatori.

Clişeul civilizaţiei "reci", responsabilă de necroza ţesutului social, funcţiona din nou la stînga, ca şi la dreapta. Ideolog al Societăţii democratice poloneze, Jan Kanty Podolecki scria la Paris, în 1849: "Europa luminată nu dispune de nimic altceva decît de formă şi de negare. Dar omenirea nu poate trăi nici din formă, nici din negare, aşa că viaţa se ofileşte aici. [...] Tot ceea ce miroase a moarte se tăvăleşte în noroi, adoră viţeii de aur şi idolii. [...] Forma, care reprezenta gîndirea pe cale de a se înfăptui, adevărul viu şi sfînt, doar forma a rămas, în vreme ce gîndirea s-a dus mai departe, în timp ce adevărul a intrat în viaţă, în timp ce sacrul a fost mînjit cu sînge şi noroi. La fel şi minciuna, ipocrizia, egoismul, vanitatea, jaful, aviditatea duc războiul cu ajutorul literelor, ele îmbracă forma şi-i înşeală pe cei naivi. Buna voinţă este pretutindeni pusă la pămînt. Lipsesc oameni, lipseşte pasiunea. Sărăcăcios şi meschin, totul caută moartea în convulsii, aşteaptă fără a avea ce; se disertează mult despre progres, fără a crede în acesta [...]. Izvoarele vieţii seacă; forţa care punea în mişcare lumea dispare; tenebrele învăluie totul; toate inimile, chiar şi acelea ale femeilor şi copiilor, îngheaţă de frig... Oamenii se tem de lumina zilei şi se delectează în tenebre".

Chiar şi în Polonia, conservatorii şi moraliştii creştini redactau astfel de epitafuri pentru Occident, liberalism, progresul burghez, încît aproape că în ochii lor cataclismul revoluţionar iminent apărea ca o victorie a diavolului. Unii dintre ei mai credeau că Europa va redeveni stăpînă pe sine la marginea prăpăstiei. În 1852, unul dintre aceşti gînditori scria: "Civilizaţia egoismului şi a violenţei [...] constituie nenorocirea neamului omenesc, iată de ce sarcina principală a epocii noastre va fi să părăsim recile şi sufocantele caverne ale acestei civilizaţii, fie ele şi împodobite cu flori".

Fost profesor de filozofie la Wilno, apoi proprietar de pămînt în regatul Poloniei, Józef Gołuchowski schiţa un tablou încă şi mai demonic al civilizaţiei, care "cedînd unei pante prea senzuale şi emancipîndu-se din ce în ce mai mult de tutela religiei şi a moralei, a trezit nu numai la cei mai bogaţi, ci, după exemplul acestora, şi în mase, o mulţime de dorinţe senzuale care le fuseseră necunoscute înainte şi care erau imposibil de satisfăcut, pentru că dorinţa odată dezlănţuită, depăşeşte în galop toate mijloacele de domolire şi nimeni nu este în măsură să o potolească". După dînsul, concurenţa economică distrugea legătu-

rile dintre oameni şi provoca războiul tuturor împotriva tuturor, pînă la distrugerea totală. Lipsiţi de coeziunea lor morală creştină, societăţile burgheze s-ar afla fără apărare în faţa revoluţiei iminente şi ineluctabile a maselor dezmoştenite. Coeziunea Europei crăpa din toate părţile, căderea sa teribilă şi meritată se apropia: "Îndurînd dezastre şi plăgi universale, oamenii pier fără milă, inocenţii pier o dată cu păcătoşii, căci în faţa dimensiunilor imense ale unui adevăr superior, inocenţa individuală dispare de pe această lume. Triumful răului, care pare iminent, nu va ţine deloc cont de aceasta".

Inspirîndu-se din autori englezi, un ziarist conservator din Cracovia schiţa în 1857 un tablou al societăţii de masă în care "speculanţii bursieri apar în calitate de reformatori", iar "locomotivele, telegraful şi scrisorile de schimb înlocuiesc ideile şi devin pîrghiile progresului". Potrivit profeţiei sale, totuşi, prăbuşirea valorilor trebuia să antreneze nu o anarhie revoluţionară, ci o tiranie birocratică. "Nici o civilizaţie, scria el, nu a conţinut contradicţii atît de mari şi radicale ca a noastră. [...] Pe de o parte, individualismul se intensifică, pe de alta, centralizarea socială ameninţă să absoarbă orice existenţă singulară autonomă. [...] Doar un mecanism puternic poate aduna şi uni indivizi atomizaţi, rătăcind fără coeziune morală sau naţională. Birocraţia este chiar acest mecanism artificial, care ameninţă independenţa societăţilor mai recente". Doar rezistenţa la tentaţiile atît ale capitalismului, cît şi ale socialismului, perseverenţa în credinţă şi în virtuţile simple ale unui popor agrar — ceea ce, potrivit acestei doctrine, însemna nu o stagnare, ci o cale diferită, mai puţin abruptă, de dezvoltare — putea să apere Polonia, şi toate naţiunile slave, de catastrofele revoluţiei şi de tirania statului.

Ideea că o nouă mare schismă s-a produs în sînul Europei creştine după secolul al XVIII-lea a devenit destul de curentă pentru a figura într-o enciclopedie editată la Varşovia, în 1861. Se putea citi la cuvîntul *civilizaţie*: "Există, într-adevăr, o primă civilizaţie zisă morală, plină de simplitate, virtuoasă şi inocentă, şi o alta, industrială, adică savantă, care cultivă dragostea de bogăţie şi de lux. Într-una se vede înflorind credinţa religioasă, bătînd inspiraţiile inimii, a doua străluceşte de sclipirea artelor, meseriilor, comerţului, produselor manufacturiere şi a tuturor dezvoltărilor inteligenţei. Dar o dată cu progresul experienţei şi cunoaşterii, credinţa moare şi doar puterea interesului asigură legătura de securitate care-i uneşte pe oameni între ei. [...] Sub presiunea

unei astfel de civilizaţii, care este numită în general la noi *civilizaţia occidentului*, cînturile poetice şi inspiraţia artelor frumoase tac; totul este supus unui calcul rece şi se cîntăreşte cu greutatea în aur. Vai! Trebuie să recunoaştem că o astfel de civilizaţie pare caracteristică secolului al XIX-lea".

Intonat de sute de reviste şi cărţi poloneze de la mijlocul secolului, acest cor de acuzaţii, precum şi diversele profeţii ale distrugerii suscitară, natural, o mişcare de apărare. Copleşiţi de dezastrele anilor '40 ai secolului XX, optimiştii liberali regăsiră încetul cu încetul credinţa într-un progres continuu, în Occident, în Europa. Precursor al pozitivismului polonez, Józef Supinski, care-şi petrecuse mulţi ani în Occident, le replica, la Lvov, moraliştilor polonezi: "Nu ne produceţi aversiune faţă de Anglia şi Franţa, căci Anglia şi Franţa domină lumea, iar noi sîntem la picioarele lumii; nu le mai calificaţi viaţa de «mlaştină murdară», pentru că această mlaştină dă naştere unor oameni pe lîngă care nu puteţi străluci; nu le mînjiţi prudenţa cu numele de egoism, pentru că acest egoism face pentru lucrul public sacrificii la care noi nici măcar nu putem visa. Ceea ce vreţi să dezonoraţi este condiţia şi manifestarea vieţii pe pămînt".

Cu cîţiva ani înaintea insurecţiei din ianuarie 1863, la Varşovia, optimiştii făcuseră din "Gazeta cotidiană", achiziţionată de bancherul şi antreprenorul Leopold Kronenberg, o puternică tribună de apărare patetică a ştiinţei, economiei şi industriei occidentale. După două călătorii în Occident, redactorul său şef, cel mai popular scriitor polonez al epocii, Józef Kraszewski, renunţa la sumbrul stereotip la crearea căruia contribuise anterior cu cea mai mare convingere. Acum, în 1861, el scria că civilizaţia occidentală este numită "materială" pentru că suscita efectiv o anumită răceală în oameni, că despuia viaţa de iluziile şi visurile sale, dar adăuga imediat că "mizeria, lipsa de educaţie şi de credinţă într-un fel de fatalitate care guvernează lumea produc oriunde, mai mult sau mai puţin, aceleaşi consecinţe. Cel mai mare dar pe care civilizaţia ni-l poate acorda este să îndulcească relaţiile dintre oameni [...], să civilizeze această luptă pentru viaţă, atît de teribilă atunci cînd seamănă cu aceea a animalelor. [...] Dreptatea vrea să recunoşti că totul se supune legii divine a progresului; nu poţi aştepta nimic bun de la imobilitate, iar reacţionarii care văd în aceasta o utopie sînt orbi sau de rea credinţă".

Dar asta nu s-a întîmplat decît la zece ani după insurecţia din ianuarie, atunci cînd pozitiviştii din Varşovia au chemat la "deschiderea de ferestre către Europa", în cadrul noului lor program, şi cînd o mare parte dintre conservatorii polonezi, mai ales din Cracovia, se alipise poziţiilor occidentaliste, că acest clişeu extrem de negativ al civilizaţiei burgheze a fost atacat cu tunul, înlocuit de conştiinţa strînselor şi durabilelor legături ale culturii poloneze cu Occidentul. Devenea evident că nu exista decît o singură cale de dezvoltare socială şi economică a naţiunilor, graţie educaţiei, ştiinţei şi atelierelor moderne de producţie. Ca toate societăţile din partea orientală a Europei, polonezii au rămas pe această cale mult în urma ţărilor avansate şi distanţa n-a încetat să crească, pentru că însăşi ideea de progres le era străină diferitelor guverne (mai ales guvernului rus). Inteligenţia naţională, puţin numeroasă, este deci cea care trebuia să-şi asume sarcina de a europeniza ţara, pentru că, în pofida izolării în care o menţinea cordonul poliţiei şi al cenzurii, ea era aceea care cunoştea cel mai bine formele de raport occidentale. Scriitor şi publicist, lider ideologic al liberalilor pozitivişti, Aleksander Swietochowski a subliniat în mai multe rînduri importanţa misiunii, care consta în a grefa în cultura poloneză cuceririle intelectuale şi industriale ale Occidentului, ridiculizînd ideile epigone ale unei naţiuni pretins chemată unor mai înalte destine spirituale.

Cu toate acestea, în atitudinea asta nu exista nici o umilinţă faţă de Occident. Principalii intelectuali laici polonezi de la sfîrşitul secolului al XIX-lea erau europeni fără complexe: conştienţi că trebuia să se înveţe de la Occident o infinitate de cunoştinţe indispensabile, ei aveau totuşi o privire critică şi neliniştită asupra manifestărilor extreme ale exploatării capitaliste, ale cursei înarmării, ale colonialismului şi dezlănţuirii naţionalismelor. Raportul lor cu importurile culturale era deci ambivalent şi se întrebau fără încetare dacă va fi posibil să separe grîul de neghină. Swietochowski transforma în bătaie de joc snobismele est-europene: societăţile, scria el în 1902, "insuficient dotate şi dezvoltate pentru a putea ele însele să creeze sau să asimileze o esenţă străină a culturii, pun mîna pe aparenţele sale ţipătoare, pe aditivii săi excitanţi, pe emanaţiile ameţitoare, de care se îmbată, şi-şi imaginează, în beţia lor, că au atins culmile civilizaţiei. Este ceea ce se poate constata la noi".

Două probleme esenţiale se puneau: pe de o parte, cum să asimilezi în mod raţional modelele străine fără a copia prosteşte toate modele filozofice sau artistice, politice sau morale ale Occidentului; pe de alta, cum să păstrezi în acelaşi timp valorile autentice ale propriei culturi, fără a aluneca în fanfaronada şi închistarea naţionaliste. Aceste probleme constituiră mult timp unul dintre principalele subiecte de discuţie în sînul inteligheţiei, în aceste regiuni ale Europei în care eşti mai greoi şi mai lent. În aceste discuţii s-au pronunţat numeroase fraze sforăitoare, au fost şi destule neînţelegeri, ambalări şi chiar insulte de "cosmopolitism", de "trădare a idealurilor" etc., dar problema a rămas în picioare; ea nu s-a lăsat nici ocolită, nici minimalizată, pentru că atingea prea intim sentimentul de mîndrie naţională.

Aşa s-a făcut că Stanisław Szczepanowski, eminent publicist, care lucrase numeroşi ani în Franţa, a afirmat în 1898 că fiecare curent al civilizaţiei poartă cu dînsul elemente de vitalitate şi de infectare în acelaşi timp. "Aşa că cei care veghează asupra tradiţiilor noastre naţionale ar trebui să instaureze [...] o carantină morală, să dezinfecteze curentele europene, astfel încît doar elementele sănătoase să ajungă pînă la noi şi să ne aducă o binefacere şi nu pierderea noastră". Era uşor de pus astfel de idei pe hîrtie, dar mai greu de a le realiza în viaţă, unde ideile, obiceiurile şi modelele culturale treceau frontierele fără control vamal sau sanitar.

A fost deci unul dintre motivele pentru care naţionaliştii polonezi şi nepolonezi urmau să înmulţească tratatele privind "civilizaţia naţională", afirmînd că fiecare popor avea un tip psihic şi mental propriu rasei sale, fructul a secole de evoluţie, propriul stil de cultură, care respingea grefele străine, pentru că asimilarea acestora îi expunea la o catastrofă. Este totuşi interesant de constatat că, pe măsură ce creştea numărul acestor profeţii, difuzia culturală în Europa devenea masivă şi liberă. Viteza şi uşurinţa călătoriilor, dezvoltarea radioului şi a revistelor ilustrate făceau cultura, prin forţa lucrurilor, din ce în ce mai cosmopolită, iar pe gardienii specificului naţional din ce în ce mai izolaţi.

Intelectualii de mai mare anvergură nu aveau totuşi motive deosebite de a se bucura. După doar cîţiva ani de fericire a libertăţii regăsite în 1918, scriitorii şi filozofii polonezi cedară încetul cu încetul aceloraşi sentimente de nelinişte şi de descurajare, care agitau cu o putere

mărită culturile europene, mai ales după ororile Primului Război Mondial. Doar socialiştii sesizau în manifestările crizei economice şi morale a civilizaţiei burgheze anunţarea unei răsturnări radicale, pe care o aşteptau cu nerăbdare, imaginîndu-şi de altfel foarte diferit această viitoare societate de producători fericiţi. Dar, străduindu-se să presimtă direcţia şi ritmul pe care-l va lua marea istorie, literatura şi filozofia cădeau în descurajare. Intelectualii erau din ce în ce mai numeroşi în a crede că ceea ce, în cultura europeană, fusese, timp de secole, subtil, elitist şi singular, trebuia să cedeze sub presiunea mediocrităţii, trivialităţii şi brutalităţii noilor timpuri şi noului public.

Resimţite mai puternic şi cu o mai mare neliniştе în Polonia şi în ţările vecine decît în Occident, excesele revoluţiei bolşevice păreau să confirme cele mai sinistre preziceri; triumfurile fascismului, apoi ale hitlerismului, întăreau sentimentul de a fi într-o situaţie disperată, cel puţin pentru martorii cei mai atenţi ai epocii. Se găseau printre ei oameni cu cele mai diferite orizonturi: gînditori creştini conservatori (Marian Zdziechowski), sociologi liberali (Florian Znaniecki) sau poeţi avangardişti de stînga (tînărul Czesław Miłosz). Ei împărtăşeau aceeaşi teamă, care se transforma uneori în certitudine, că marea cultură europeană era incapabilă să producă anticorpii ce i-ar fi permis să reziste cu eficacitate torentului unei noi barbarii. Sau, şi mai rău: că ea îşi zămislea proprii gropari.

În perioada interbelică, opoziţia dintre Occidentul european şi Centru-Est s-a atenuat încetul cu încetul. În gîndirea poloneză învingea convingerea că ameninţată era comunitatea valorilor. Anticipările poloneze ale unei catastrofe la scară mare a civilizaţiei formau afluentul marelui fluviu al pesimismului istoric, care a inundat gîndirea şi arta europeană ale secolului al XX-lea. Una dintre cele mai importante individualităţi ale acestui curent a fost, incontestabil, Stanisław Ignacy Witkiewicz. Măştile de bufon cu care se împopoţona bucuros, deformările groteşti ale personajelor sale de teatru şi roman ascundeau, uneori în exces, concepţia sa tragică despre istoria modernă, pe parcursul căreia valorile cele mai elitiste şi cele mai preţioase vor fi ineluctabil şi pe termen scurt nivelate de ruloul compresor al egalitarismului revoluţionar, al invaziei asiatice sau al unei fericiri birocratizate asigurată turmei omeneşti. El presimţea ultimul crepuscul al Occidentului şi sfîrşitul Europei; or, evenimentele din septembrie 1939 şi, trecută

neobservată în haosul exodului, sinuciderea lui Witkiewicz, rătăcind pe şoselele Poloniei invadate, puteau apărea ca o concluzie simbolică a acestei istorii.

Dar se ştie bine că istoria nu cunoaşte concluzie, fiecare dintre sfîrşiturile sale înseamnă un nou început, iar fiecare Occident este un miraj de neîncetată renaştere a prosperităţii şi fericirii.

Jerzy Jedlicki

Mituri şi simboluri ale Europei

Evangheliile, istoria bisericii primitive, ca şi viaţa sfinţilor şi martirilor au format nucleul central al mitologiei europene în Evul Mediu. Vechiul Testament, cu rezerva sa inepuizabilă de povestiri edificatoare, îi servea de principal punct de sprijin. Mitul Graalului, cruciadele — o întreprindere paneuropeană înainte de vreme — şi ciclurile arthuriene au servit de fundal imaginarului istoric şi cavaleresc. Puternic epurată şi menţinută sub supravegherea severă a Bisericii, mitologia antică a rămas, în lumea culturii şi educaţiei, o sursă auxiliară de neînlocuit (Renaşterea îi va restitui mai peste tot plenitudinea creatoare). Aşa după cum a demonstrat Robert Folz în *Ideea de Imperiu în Occident din secolul al V-lea pînă în cel de-al XIV-lea*, mitul Romei antice a lăsat urme deosebit de vizibile în spiritul a numeroşi clerici şi notabili, pînă la crearea Imperiului carolingian.

În vremea Contra-Reformei, numeroase mituri noi, mai ales laice, îşi iau zborul. După cum a arătat Salvador de Madariaga, în eseul *Francezi, englezi, spanioli*, mari scriitori francezi, spanioli, englezi şi germani îmbogăţesc considerabil patrimoniul european al miturilor. Don Quijote, Hamlet, Don Juan şi mulţi alţi eroi proveniţi dintr-un geniu mai popular au cîştigat astfel drept de cetate de la un capăt la altul al continentului. Înainte de a răspîndi pe scară largă avatarurile Nibelungilor, Germania îi face cadou Europei figura lui Faust, pe cît de german, pe atît de european în factura sa. În epoca romantismului, diferitele culturi naţionale vor redescoperi în sfîrşit bogatul florilegiu al miturilor celte şi germanice, care au fost puternic marginalizate de-a

lungul secolelor. Europa posedă la sfîrşitul Vechiului Regim şi a timpului Restauraţiei un fond mitologic de o bogăţie cvasi-inepuizabilă şi care se bucură de un înalt grad de universalitate.

Or, de cum se găseşte această mitologie la îndemîna tuturor "utilizatorilor" posibili, universalitatea îi este pusă sub semnul întrebării de o reţea de noi mitologii pe cale de constituire: mitologiile naţionale. Ideea unei comunităţi culturale europene implicit conţinută în mituri nu dispare, desigur, cu totul. Mitologia comună a europenilor este de fapt dublată de miturile naţionale, care au avantajul de a se sprijini pe o nouă realitate politică, statul-naţiune, pe cale de constituire. Cu excepţia Austro-Ungariei, care rămîne la vocaţia supranaţională, naţionalismul se impune ca ideologia dominantă a modernităţii politice (şi aici, aspiraţiile diferitelor naţionalităţi fac mare caz de un trecut a cărui amintire este perpetuată deseori doar de mit). Nu este deci de mirare că, în materie de forţă mobilizatoare, miturile naţionale sînt cu mult superioare miturilor europene fără baze instituţionale şi fără acte fondatoare prevestitoare de viitor (nu vom aborda două mituri universaliste — mitul Revoluţiei şi cel al modernităţii).

Punctul acesta din urmă merită să fie examinat mai de aproape. În secolele al XIX-lea şi al XX-lea, istoriografia europeană a adoptat pe larg viziunea lui Guizot şi Jacob Burckhardt, care definiseră Europa ca pe o civilizaţie "una şi diversă". Potrivit acestei interpretări, graţie geniului lor mediator, europenii au reconciliat de-a lungul secolelor moştenirea Greciei, Romei şi creştinismului pentru a alcătui fundamentele identităţii lor. Fără a descoperi, cu toate acestea, în sursele multiple ale culturii lor acele fapte eroice care le vor servi de mituri fondatoare (cu excepţia mitului *Europa*, acea prinţesă puţin naivă din Tyr, al cărei tablou i-a perpetuat amintirea, dar căreia contemporanii greci ai lui Herodot îi pierduseră deja sensul). Cum în Europa tinere sînt naţiunile, ele sînt singurele care îşi au — bazat, de cele mai multe ori, pe date nesigure — actul de naştere stabilit conform regulilor. Viitorul trebuia să le aparţină acestor mituri — pînă-n epoca noastră, care poate face să basculeze totul.

Atunci cînd, în anii '50 ai secolului XX, Europa comunitară îşi intră în pîine, ea nu are la dispoziţie decît un "dispozitiv mitic" risipit, fragil, de slabă propagare. Ea îşi are, desigur, părinţii fondatori cu merite pe deplin recunoscute — Alcide De Gasperi, Paul-Henri Spaak, Maurice

Schuman, Konrad Adenauer, Jean Monnet etc. – după cum are pe tabloul de onoare mai multe acte fondatoare autentice: crearea Consiliului Europei, a Comunităţii Cărbunelui şi Oţelului, semnătura de pe Tratatul de la Roma şi cel de la Maastricht. Pentru prima dată, Europa are o istorie comună, pe care literatura şi istoriografia ar putea liber să le transpună în domeniul mitului. Timpurile sînt totuşi puţin propice acestei munci de alchimie şi imaginea Europei rămîne ancorată în solul arid al faptelor.

În aceste circumstanţe, mitologia comunitară rămîne slabă, antrenamentul său emoţional mediocru, şi aceasta în pofida voinţei organelor sale reprezentative de a crea din toate piesele o simbolistică pe cît de simplă, pe atît de comunicativă (vom reveni la eforturile de a crea un ansamblu de simboluri vorbitoare).

Problema nu este deci de a şti, de fapt, care sînt principalele mituri ale Europei instituţionale pe cale de dezvoltare, ci să te întrebi asupra motivelor care permit să-ţi dai seama *de unde provine slăbiciunea Europei, care intră totuşi în fapte – deficitul său bine cunoscut – în materie de mituri.*

Mitul împotriva Europei?

Două motive distincte ne vin spontan în minte:

1) Europa comunitară a ales domeniul economiei pentru a face din el motorul mişcării de integrare. Aceasta a fost la origine şi a rămas de atunci în majoritate treaba "tehnicienilor" şi a "tehnocraţilor", iar după dispariţia generaţiei oamenilor de stat care i-au supravegheat începuturile, un corp de funcţionari "cu faţă anonimă" a fost cel care a preluat ştafeta. Or, dacă armonizarea sau unificarea economiilor naţionale îi furnizează Europei moderne dinamica şi modelul transformării sale, aceste lucrări sînt puţin propice să suscite acea poezie în acţiune fără de care reprezentările sale mitice sînt inerte, fără farmec şi fără viaţă. Oricare ar fi realizările sale, Europa le vorbeşte puţin poeţilor, scriitorilor şi istoricilor, care doar ei ar putea s-o aureoleze cu legenda. Ea nu-i atrage pe intelectuali: nu are ce face cu darurile lor şi-i lasă în cel mai bun caz într-o stare de indiferenţă binevoitoare.

2) În timpul primelor decenii ale construcţiei europene, vaste sectoare ale inteligheţiei au fost, din motive ideologice sau sentimentale, larg ostile Europei, pe care tindeau s-o identifice cu dubla aventură a colonialismului şi imperialismului (un anumit număr de europeniști de rang înalt, ca Salvador de Madariaga şi Denis de Rougemont, constituiau nişte excepţii). Europa era înţeleasă ca principalul inamic al forţelor Progresului şi incarnarea răului epocii noastre.

Poate că Jean-Paul Sartre este cel care a formulat cel mai net — şi arbitrar — poziţia anti-europenistă a intelectualilor: "Cîndva continentul nostru avea alte balize: Partenon, Chartres, Drepturile omului, svastica. Se ştie în prezent cît valorează: şi nu se mai pretinde că sîntem salvaţi de la naufragiu decît prin sentimentul foarte creştin al culpabilităţii noastre. Este sfîrşitul, după cum vedeţi: Europa ia apă din toate părţile", scrie el în prefaţa la *Condamnaţi ai pămîntului* de Frantz Fanon.

Reaua conştiinţă era la modă. Ea nu putea decît să combată o Europă "mercantilă", care-şi vînduse sufletul capitalismului! Dacă construcţia europeană a realizat progresul, cu orice preţ, aceasta s-a întîmplat în ciuda mitului. Căci imaginarul îi submina, culpabilizînd-o, temeiurile sale "sentimentale".

Europa modernă este *săracă* în mituri unificatoare, chiar dacă nu este lipsită cu totul de acestea. Un număr de mituri naţionale şi, paradoxal, un mit la prima vedere *negativ*, acela al Declinului, suplinesc în parte aceste carenţe.

Dimensiunea europeană a unor mituri naţionale

Wilhelm Tell este figura emblematică a dragostei de libertate şi a voinţei de independenţă a Elveţiei. Or, dacă instaurarea "oficială" a mitului este opera mai multor generaţii de publicişti şi oameni politici, mai mulţi scriitori europeni majori — Friedrich Schiller, Alphonse de Lamartine şi Thomas Carlyle, printre alţii — au participat la elaborarea acestuia. Fără dînşii, i-ar lipsi arbaletrierului "cu braţe noduroase" trăsăturile generale, energice, care-l caracterizau pînă nu de mult. Nu este de mirare că i-a fost evocat numele prin cam toată Europa atunci

cînd a fost vorba de afirmarea spiritului de rezistenţă ireductibilă a unei ţări în faţa invadatorului (Max Frisch, un excelent scriitor elveţian, a fost cel care s-a angajat, dimpotrivă, să-i îndepărteze unul cîte unul atributele de erou legendar — *Wilhelm Tell pentru şcolari*, 1961).

În acelaşi fel, Atena nu aparţine cu titlu exclusiv lumii greceşti. Este cetatea antică unde a luat fiinţă pentru prima dată spiritul democraţiei, care, graţie strălucirii sale, rămîne modelul tuturor societăţilor europene care se reclamă de acolo (la vremea admiterii Greciei în Comunitatea Europeană, argumentul pare să fi jucat un rol considerabil. Nu putea fi ţinută la distanţă patria democraţiei!).

Atena nu este doar oraşul lui Pericle. Ea este şi acela al lui Platon, Phidias şi al marilor tragici. Prezenţa lor simultană, graţie unei Puteri grijulii să-şi asocieze prestigiul culturii, a dat naştere unui al doilea mit atenian, care a jucat în Europa un rol cu deosebire important din secolul al XV-lea pînă în cel de-al XIX-lea. Florenţa este prima "nouă Atenă" care s-a inspirat, pe vremea lui Lorenzo Magnificul, cu Sabbioneta care a devenit, pentru o scurtă perioadă de timp, "piccola Atena" a cîmpiei Padului. Alte "noi Atene" vor apărea după aceea la nord de Alpi: Weimar ("Atena de pe Ilm"), München ("Atena de pe Isar") şi Edimburgh ("Atena Nordului"). În fiecare din aceste cazuri, modelul atenian este cel care a devenit creator.

Un mit european prin excelenţă: declinul

"Dacă tragem bine concluziile privind sfîrşitul nostru..."
(Montaigne, *Eseuri*).

Două mituri, la prima vedere antitetice, se înrădăcinează în conştiinţa europeană începînd cu sfîrşitul Renaşterii, pentru a dispărea şi a se reafirma periodic după aceea: miturile Progresului şi Declinului (ele funcţionează simultan ca *idee* şi ca reprezentare mitică a istoriei). În vreme ce par să formeze un *duo* dialectic, negîndu-se reciproc, simetria lor în opoziţie are ceva înşelător. Fenomenul Progresului se situează într-un fel în afara timpului şi a istoriei. Susţinătorii săi afirmă că nici un obstacol n-a fost în stare în trecut să-i împiedice cuceririle, nici nu-l va ţine în frîu în mod durabil în viitor. Declinul este perceput ca un

ciclu istoric circumscris cu claritate în timp, cu începutul şi sfîrşitul previzibile.

Mitul Progresului — a cărui mondializare constituie poate ultimul avatar ca dată — s-a eliberat treptat de cadrul său european originar. Cît priveşte mitul Declinului, el continuă să se raporteze doar la civilizaţia europeană (sau occidentală). El are, în plus, partea paradoxală că, deşi pierzîndu-şi orice speranţă în Europa în ceea ce priveşte viitorul îndepărtat, în imediat *el o percepe în unitatea sa fundamentală mereu creatoare* în felul său.

Mitul Declinului are deseori o anumită ţară drept cadru de referinţă. Decadenţa Franţei, a Angliei nu se situează mai puţin în perspectiva pesimistă întredeschisă asupra unei decadenţe europene mai largi: ele ilustrează panta generală prin detaliu. Să examinăm pe scurt Declinul ca mit european prin excelenţă.

Două capitole din *Eseurile* lui Montaigne, "Canibalii" şi "Despre ştafete", au aici o valoare paradigmatică. Ele poartă amprenta fatalismului senin care va constitui mai tîrziu baza filozofiilor ciclice ale istoriei a unui Nietzsche sau a unui Spengler. Cei trei sclavi indieni aduşi din America, zăriţi la Rouen, reprezintă tinereţea Lumii Noi faţă cu decrepitudinea bătrînei Europe. "Această altă lume nu va face decît să iasă la lumină atunci cînd a noastră va apune".

"A noastră", adică lumea occidentală, cu Naţiunile sale Unite prin decadenţă, care le atinge în forţele lor vii.

În *Ruinele, sau Meditaţie asupra revoluţiilor Imperiilor* (1791), filozoful poliglot Volney ia în considerare aceeaşi sensibilitate "decadentă". "Ce au ajuns atîtea strălucitoare creaţii ale mîinilor omului?, exclamă el. Unde sînt meterezele acelea de la Ninive, zidurile acelea ale Babilonului, palatele acelea de la Persepolis, templele acelea de la Baalbek şi Ierusalim? (...) În felul acesta deci pier lucrările oamenilor! Astfel dispar imperiile şi naţiunile?". Totul a pierit şi *totul va pieri*, pentru că în spatele ascensiunii şi dispariţiei civilizaţiilor se observă o "fatalitate oarbă", o "necesitate funestă" care le loveşte. Volney îşi continuă de asemenea întrebarea dureroasă în termenii următori: "Cine ştie, îmi spun, dacă nu va fi astfel, într-o zi, abandonarea propriilor noastre ţări? Cine ştie dacă pe malurile Senei, Tamisei sau Zuidersee, acolo unde acum, în vîrtejul atîtor plăceri, inima şi ochii nu sînt suficienţi multitudinii senzaţiilor; cine ştie dacă un călător ca mine nu se va aşeza

într-o zi pe nişte ruine mute şi nu va plînge singur pe cenuşa popoarelor şi pe amintirea grandorii lor?". Pentru Volney, ca şi pentru Montaigne, Europa formează *un tot* unic şi indivizibil şi aceasta într-o epocă în care ideea europeană este mută.

În celebrul său eseu *Criza spiritului* (apărut în 1919, anul ieşirii de sub tipar a *Declinului Occidentului* de Spengler), Paul Valéry reactualizează, în folosul europenilor care ieşeau din luptele fratricide ale Primului Război Mondial, textul fondator al lui Volney. *"Elam, Ninive, Babilon* erau nume frumoase şi vagi, iar ruina totală a acestor lumi avea la fel de puţină semnificaţie pentru noi ca şi însăşi existenţa lor. Dar *Franţa, Anglia, Rusia...* vor fi de asemenea nume frumoase. (...) Iar noi vedem acum că abisul istoriei este destul de mare pentru întreaga lume. Simţim că o civilizaţie are aceeaşi fragilitate ca şi o viaţă".

Chiar dacă ei consideră declinul ca un proces ireversibil, cu puţine excepţii, vizionarii săi sînt funciar ataşaţi Europei, pe care ar dori s-o apere de stricăciunile spiritului schimbării — de modernitate, de inovaţia cu orice preţ — care vor ruina, după ei, fundamentele. Anticipările şi profeţiile lui Delacroix, Burckhardt, Nietzsche sau Huizinga sînt în realitate tot atîtea apeluri la unitatea care salvează.

Europa comunitară şi simbolurile sale

Poate din cauză că erau conştiente de carenţa Europei pe cale de formare în materie de mituri, primele instituţii comunitare nu s-au oprit pînă cînd n-au dotat-o cu simboluri. Consiliul Europei a procedat astfel la adoptarea, în 1955, a *drapelului european*, urmată de aceea a *imnului european*, a *scudului*, a *paşaportului* sau a *permisului de conducere* european. Or, dacă, la prima vedere, era vorba de simboluri noi, create din start, ei refoloseau materialele vechilor mituri în stare de abandon parţial sau total. Din lipsă de spaţiu, să luăm cazul drapelului şi imnului european, cele mai cunoscute dintre simbolurile introduse pînă acum.

Decizia Consiliului Europei de a adopta un drapel european urcă pînă în 1950. Scopul drapelului este de "a face să pătrundă un veritabil spirit european, un spirit alcătuit din generozitate, credinţă şi solidari-

tate, în popoarele Europei noastre, care sînt încă divizate pe mai multe planuri". Printre cele circa douăsprezece proiecte examinate figurează acela al Mişcării paneuropene, fondată de contele Richard de Coudenhove-Kalergi imediat după Primul Război Mondial: "Cercul de aur şi crucea roşie pe fond azur". În ciuda tuturor argumentelor care pledează în favoarea sa, Comisia a sfîrşit prin a-l respinge. Pentru că, dacă azurul poate fi considerat deja drept "culoarea Europei", Crucea n-ar putea conveni unei comunităţi laice de naţiuni din cauza conotaţiilor sale creştine (albastrul este pe deplin un albastru "federativ", "arhetipal", care evocă cerul, marea, visul, infinitul: "Europa a ales să se identifice cu acesta pentru a purta în lume un mesaj de pace şi de libertate", a scris pe tema aceasta Michel Pastoureau).

Astfel încît Comisia hotărăşte să facă ceva nou. Rezultatul deliberărilor sale: un blazon încărcat (chiar supraîncărcat) de referiri simbolice: un cerc de stele de aur în cinci colţuri pe fond azur. Cercul este expresia unităţii Europei, pe cînd cele douăsprezece stele vizualizează diversitatea sa, ca şi egalitatea statelor membre. Cifra doisprezece se referă la o mare varietate de valori mitice: cei doisprezece pairi ai lui Charlemagne, cei doisprezece cavaleri ai regelui Arthur, cei doisprezece apostoli ai lui Hristos, fără a mai vorbi de cele douăsprezece semne zodiacale sau de cele douăsprezece ore ale zilei şi ale nopţii.

Stelele au cinci colţuri, cifra cinci reprezentînd suma cifrelor trei şi doi. Trei este simbolul trinităţii, al dialecticii hegeliene etc.; doi exprimă uniunea inegalilor şi sinteza forţelor complementare... Această combinaţie subtilă de simboluri împrumutate de la un trecut cultural destul de ocultat sau abstract a creat un evident sentiment de incertitudine la numeroşi europeni în ceea ce priveşte mesajul său, sentiment care nu s-a risipit cu totul de atunci. I se reproşează că lasă în umbră valorile fondatoare ale unităţii europene. În ceea ce priveşte numărul de stele, acesta rămîne în continuare destul de neînţeles mai de toţi. În pofida forţei sale de evocare puţin clară, drapelul intră totuşi în conştiinţe.

Atunci cînd aud *Imnul bucuriei* de Schiller, pus pe muzică în *Simfonia IX* de Beethoven, puţini europeni îşi dau seama că este vorba de *imnul european*. O sub-comisie a Consiliului Europei este cea care i-a conferit semnificaţia europeană în 1972, preferîndu-l finalului de la *Royal Fireworks Music* de Händel, de asemenea în competiţie.

Soarta simbolică a scudului a rămas modestă. Euro, creat fără prea multă grijă de natură simbolică, va avea, să sperăm, mai mult noroc.

Europa instituţională este, după cum am constatat, săracă în mituri. Ea are simboluri al căror impact este greu de evaluat la ora actuală. Cu totul alta este situaţia unui număr considerabil de simboluri extrase de bună voie din istoria, cultura, geografia popoarelor europene şi al căror prag de acceptare generală este destul de ridicat.

Simbolurile istorice şi culturale

> "Europa a părut să simtă că eroul şi apărătorul unei epoci nu mai exista, epocă căreia urma să-i succeadă, cu atît mai sigur cu cît această ultimă putere în serviciul unităţii a dispărut, un secol de războaie şi de zguduiri"
>
> (Friedrich von Schlegel, *Lecţii despre Carol Quintul*).

Parcurgînd lista comemorărilor care au avut loc în ultimii douăzeci de ani — "anii" care i-au celebrat pe Erasm, Luther, Bach, Mozart etc. — sau consultînd iconografia lucrărilor recente consacrate istoriei europene, îţi dai seama că numeroşi oameni de stat şi artişti de mare anvergură sînt din ce în ce mai recunoscuţi pentru contribuţia lor la patrimoniul comun al popoarelor europene. În unele cazuri, statura lor de părinţi-fondatori pare chiar de pe acum consacrată.

Charlemagne, Alexandru cel Mare — la scara Europei Centrale prinţul Eugeniu de Savoia şi împărăteasa Maria-Tereza — şi, din 1999, Carol Quintul, sînt cele mai probante ilustrări ale acestui fenomen. Să examinăm pe scurt cazul acestuia din urmă, cel mai apropiat de noi în ceea ce priveşte elevaţia europeană.

Marele izolat de lume de la Yuste, care a renunţat la putere poate din cauză că n-a ştiut să zdrobească mişcarea Reformei, trece, la cinci sute de ani de la moarte, drept un "strămoş al Europei" şi, în această calitate, drept un veritabil "ghid către secolele ce vor veni" (Otto de Habsburg). "Curiozitate uimită în faţa unei aventuri politice fără precedent, care a contribuit prin succesele şi poate şi mai mult prin eşecurile sale la făurirea Europei moderne şi a identităţii sale în diversitate? Fără îndoială că există cîte puţin din toate acestea în valul impresionant

de lucrări, de manifestări ştiinţifice, de expoziţii care văd lumina zilei pentru a celebra al cincilea centenar de la naşterea lui Carol Quintul, la Gand, pe data de 24 februarie 1500", scrie pe această temă Olivier Christen în "Le Monde" (ediţia din 25 februarie 2000).

Printre poeţii care au *gîndit* Europa, Dante este poate singurul care să figureze în Panteonul geniilor cărora li se recunoaşte rolul în formarea identităţii culturale a Europei. Dar numeroşi artişti, oameni de ştiinţă fără conotaţie europeană particulară, îşi au deja monumentul aici: Platon, Aristotel, Cervantes, Michelangelo, Tiziano, Galileu, Shakespeare, Newton, Goethe, Einstein. Există şi alte galerii de mari precursori, care includ portretele sfîntului Thomas d'Aquino, Thomas Morus, Nietzsche, Marx, Freud etc.

Atena, Roma, Paris, Viena, dar şi Padova, Praga, Salamanca, Cambridge, Oxford, Tübingen, Coppet etc. sînt recunoscute ca tot atîtea locuri celebre ale memoriei culturale a Europei (cu Bruxelles şi Strasbourg drept capitale politice şi administrative *in statu nascendo*). Geografia simbolică face un loc important marilor axe ale comunicaţiei intereuropene, cum ar fi Gothard sau Brenner, şi fluviilor, care, în loc să despartă, unesc ţările riverane: Rinul, Dunărea (detronate, este adevărat, la noii vizionari ai lărgirii, de Volga).

Istoria europeană are un calendar foarte încărcat de date simbolice fericite — anii 800, 1492, 1683, 1989 — sau nefericite, acestea amintind de încercările care au incitat Europa să se reînnoiască: 476, 1914, 1939.

Două fraze pentru a concluziona. Acolo unde simbolurile sînt vivace, miturile din care s-au desprins nu sînt departe. A le restitui în plenitudinea lor este visul ratat al generaţiei noastre.

André Reszler

Concluzie

În această lucrare, ca şi în precedenta, *Istoria ideilor politice ale Europei Centrale*, o echipă de cercetare pluridisciplinară îşi propune drept scop să-l facă pe cititorul francez să descopere cîteva elemente ale culturii Europei Centrale, prea adesea percepută chiar şi acum, la zece ani după căderea Zidului, ca *terra incognita*. Perspectiva de a contribui la adevărata întîlnire a celor două părţi ale Europei rămîne subiacentă acestui proiect. Nu credem doar în capacitatea instituţiilor de a reda viaţă unui spaţiu cultural, care rămîne condiţia oricărei comunităţi demne de acest nume — iar Europa se consideră o "Comunitate".

Ne este totuşi dificil să terminăm această lucrare fără a ridica o problemă pe care cititorul şi-a pus-o cu siguranţă. Studierea miturilor şi simbolurilor Europei Centrale este ea pertinentă în cadrul grijii pentru spaţiul cultural comun? Ar putea părea că nu, în virtutea locului pe care avem obiceiul să-l atribuim miturilor în evoluţia culturilor.

Din diverse raţiuni istorice şi politice, centrele europene, capitalele care dau tonul, s-au găsit de cele mai multe ori în Vest. Estul Europei face figură, la prima vedere, de periferie care imită şi încearcă să urmeze mişcarea iniţiată alături. Pentru a schematiza: Estul se uită la Vest, Vestul se priveşte pe sine. Nu este vorba aici de a compara culturile — fiecare este incomparabilă. Dar noutăţile menite mai tîrziu să se răspîndească se anunţă deseori în Vest, unde Progresul este în prima linie, cu grandorile şi perversiunile sale. Or modernitatea, pentru că se nutreşte din raţionalitate, priveşte mitul ca pe una din vechiturile acelea menite să fie depăşite. Şi ne aducem aminte cum Luminile au recuzat simbolurile, cărora Revoluţia le-a substituit alegoriile.

În acest context, ce interes, dacă nu pur istoric, ar putea îmbrăca studiul miturilor şi simbolurilor Europei Centrale? Altfel zis, cum am putea pretinde să contribuim la ţeserea spaţiului cultural comun evocînd construcţii ale spiritului care nu există decît în est? Europa Centrală şi Orientală, care se alătură politicii din Vest — democraţia pluralistă — şi economia din Vest — piaţa liberă — nu este ea menită chiar prin aceasta să-şi abandoneze miturile o dată cu epoca revolută din care se grăbeşte să iasă? Transformarea rapidă a acestor popoare de războinici în popoare de negustori nu este semnul tangibil al intrării

în epoca pragmatismului? În acest caz, miturile şi simbolurile ne-ar putea interesa pentru a înţelege mai bine trecutul, deja pe cale de dispariţie, acestor fraţi vecini, în curînd parteneri. Dar ele n-ar putea în nici un caz să urzească trama viitoarei Europe. Potrivit gîndirii dominante din Vest, spaţiul cultural comun ar trebui să se consacre în întregime raţionalităţii, în care miturile tac: de unde credinţa exclusivă în instituţii.

Ni se pare totuşi că nici un spaţiu cultural nu poate ocoli miturile: dacă nu apar ca atare, aceasta e din cauză că sînt ascunse sub aparenţa sau chiar sub impostura raţionalităţii. Lucian Boia a arătat bine în cartea aceasta cum comunismul, dat drept o teorie pur ştiinţifică, se nutrea din mituri teribil de vivace — mitul viitorului luminos sau al industrializării. Progresul care inspiră ţările din Occident nu este un mit solid, înrădăcinat în conştiinţe într-atît încît să servească de referinţă "binelui" care dispare în spatele său? Astfel, cele două curente provenite din Iluminism — socialismul real şi democraţia Progresului — n-au putut onora promisiunile unei existenţe raţionalizate. Dînd astfel dreptate lui Gilbert Durand: "E de altfel timpul să ne înţelegem asupra pretenţiei unora, care vor cu orice preţ *să demistifice* omul. Putem, la rîndul nostru, să ne întrebăm sub ce regim mitic se manifestă această voinţă de demistificare" (*Structurile antropologice ale imaginarului*, Dunod, 1992, p. 495).

Occidentul european nu este eliberat de miturile sale, pentru că nimeni nu poate fi. El este ignorant. Cultura raţionalităţii a produs alte mituri, pe care spiritul le nutreşte în tăcere. Vechile mituri, constitutive ale epocilor revolute, s-au metamorfozat şi ocupă sub alte nume citadelele raţiunii.

Mitului originii şi nostalgiei secolelor de aur li s-a substituit cultul Progresului, în numele căruia orice avansare către mai multă pace şi securitate va fi inevitabilă, potrivit unei credinţe care nu raţionează, nici nu pune la îndoială. În faţa reprezentării graniţelor, sau a unei patrii neguroase, terestră şi ameninţată, s-a dezvoltat aici reprezentarea unui Centru imaginar, prin natura sa glorios şi decisiv: occidentalii cred, fără a plăti tribut raţiunii, că tot ceea ce vine de la ei trebuie să se răspîndească peste tot, precum Binele lui Aristotel. Fără a compara sau argumenta vreodată, ei îi deplîng din start pe cei care nu ajung să le semene, aleargă să-i ajute în această muncă de imitare şi-i injuriază

pe cei care strîmbă din nas la ideea că ar fi un model. Eroii stoici şi ardenţi din Est devin aici vedete ale ecranului, încă meniţi admiraţiei sub figuri mai mult imaginare decît reale. Dacă omul perfect, reconturat la nesfîrşit de vertijul poetic, este acolo un "brav" şi un neîmblînzit, aici el a devenit un corp glorios, cu sănătate de nezdruncinat şi tinereţe veşnică. De ambele părţi, imaginaţia îşi joacă rolul în descrierea unei realităţi repede depăşite; obiectul iubit devine obiect de cult; *muthos* depăşeşte *logosul* fără a accepta reducerea sa.

Nu există ruptură între Europa de Centru-Est şi Europa de Vest, acea ruptură a modernităţii care ar indica trecerea abruptă, calitativă, de la vîrsta iraţională la cea raţională. Dialogul dintre cele două Europe nu este cel care se stabileşte între moderni şi antici, între adult şi copil, între Prometeu eliberat şi Prometeu înlănţuit. El nu se va îndrepta nici asupra pertinenţei miturilor, perimate prin forţa lucrurilor, în faţa noii epoci a raţiunii, pentru că această epocă nu există, sau mai degrabă nu există decît exact ca mit. Dar în momentul în care spaţiile culturale îşi pun în relaţie amintirile, comportamentele, gîndurile şi viziunile asupra destinului comun, ele vor trebui să pună faţa în faţă mitul secolului de aur şi cel al Progresului, mitul marginilor şi cel al Centrului, eroii spiritului şi vedetele tinereţii veşnice. Această confruntare ne promite destule dezbateri. Lucrarea de faţă speră să înfăţişeze chipul, nu al unei istorii care trebuie abolită, ci al unei alterităţi care ne poate pune întrebări.

Chantal Delsol

BCUJASI CENTRU

BILBLIOGRAFIE

METODOLOGIE, STUDII GENERALE

Amossy R., *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*, Paris, Nathan, 1991.

Anderson B., *Imagined Communities. Reftections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, Verso Editions & New Left Books, 1983.

Anderson G. K., *The Legend of the Wandering Jew*, Providence, Brown University Press, 1965, p. 68, 99, 279, 417-418.

Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, «Folio-Essais», 1972.

Assman J., *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munchen, Verlag C. H. Beck, 1992. Pentru versiunea ungurească a se vedea *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskulturákban*, Budapesta, Atlantisz Kiadó, 1999.

Balandier G., *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Paris, Fayard, 1994.

Barthes R., *Mythologies, Paris*, Seuil, 1957.

Bartoli M., *Introduzione alla neolinguistica*, Geneva, 1925.

Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I: *Économie, parenté, société*; II. *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

Brague R., *Europe, La voie romaine*, Paris, Criterion, 1992.

Brzezinski Z., Le Grand échiquier, trad. franc., Paris, Bayard, 1997.

Campbell J., The *Hero with a thousand faces* (1949), Princeton University Press, 1973.

Centlivres P., Fabre D., Zonabedian F., *La Fabrique des héros*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme, 1998: în special studiile lui J.-P. Albert *(Du martyr au star. Les métamorphoses des héros nationaux)*, D. Fabre *(L'atelier des héros)* şi M. Zowczak *(Un héros de l'ombre: le père Jerzy Popietuszko)* şi bibliografia.

Charle Ch., *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle: Essais d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996.

Chlebowczyk J., «On Small and Young Nations in Europe Nation. Forming Processes in Ethnie Borderlands», în *East-Central Europe*, Wrocław, 1980.

Cottans K. J., Limanowski B., *A Study in Socialisme and Nationalisme*, Boulder Col., 1978.

Daros P., «Le mythe en littérature: une forme particulière de recontextualisation», *in* J. Bessière, *Littérature et théorie*, Honoré Champion, 1998.

Eliade M., *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

Eliade M., *De Zalmoxis à Gengis Khan*, Paris, Payot, 1970.

Enriquez E., «Le mythe ou la communauté inchangée», în *L'Écrit du temps*, nr. 11/1986, Paris, Éditions de Minuit.

Európa külso és belsö határai a XIX. és a XX. században, Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem, 1999.

Ferry J.-M., *La Question de l'État européen*, Gallimard, «NRF-Essais», 2000.

Ferry J.-M., *Les Puissances de l'expérience*, t. I-II, Bruxelles, Complexe, 1991.

Freud S., *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard, 1988.

Furet F., *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, R. Laffont/ Calmann-Lévy, 1995.

Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V., *Indoevropejskij jazyk i indoevropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologiceskij analiz jazyka i protokul'tury*, Tbilisi, Izd. Tbilisskogo Universiteta, 1984.

Gellner E., *Nations et nationalisme*, trad. franc., Paris, Payot, 1989.

Hobsbawm E. J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, 1990.

Hobsbawm E. J., *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass., 1992.

Hobsbawm E., Ranger T., *The Invention of Tradition*, E. Hobsbawm, T. Ranger (eds), Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

Huntington S. P., *Le Choc des civilisations*, trad. franc., Odile Jacob, 1997.

Jacobus M., *First Things. The Maternal Imaginery in Literature, Art and Psychoanalysis*, Routledge, 1995.

Janion M., *Czy bedziesz wiedział co przezyłes?*, Varşovia, 1996.

Janion M., *Kobiety i duch innosci*, Varşovia, 1997.

Jedlicki J. (ed.), «Historycy europejscy o inteligencji i intelektualistach», *Kultura i Społeczeństwo*, vol. 44, nr. 2, 2000.

Kłoskowska A., *Kultury narodowe u korzeni*, Varşovia, PWN, 1996.

Kołakowski L., *Obecność mitu*, Paris, Institut littéraire, 1972.

Kołakowski L., «Kapłan i błazen, rozwazania o teologicznym dziedzictwie współczesnego myslenia», *Krytyka*, nr. 28-29, Varşovia, 1988.

Konrad G., *L'Antipolitique*, trad. franc., La Découverte, 1987.

Kristeva J., *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, 1980.

Kundera M., *L'art du roman*, Paris, Gallimard, 1986.

Le Mythe en littérature, essais en hommage à Pierre Brunel, PUF, «Écriture», 2000.

Lévi-Strauss C., *Anthropologie structurale* (1958), Plon, «Pocket», 1985.

Liez J.-L., *Un mythe européen. La «Toison d'Or»*, Paris, Éd. Somogy, 1998.

Lorenz K., *L'Envers du miroir. Une histoire naturelle de la connaissance*, trad. franc., Flammarion, 1975.

Lorenz K., *L'Homme dans le fleuve du vivant*, trad. franc., Flammarion, «Champs», 1981.

Lottman H. R., *La Rive gauche*, trad. franc., Paris, Seuil, 1981.

Maugendre X., *L'Europe des Hymnes dans leur contexte historique et musical*, Sprimont, 1996.

Mellor A. K. (ed.), *Romanticism and feminism*, Indiana Univeisity Press, 1988.

Mieletinski E., *Poetyka mitu*, trad. pol. (din rusă) J. Dancygier, Varşovia, 1981.

Millon-Delsol Ch., *L'irrévérence, essai sur l'esprit européen*, Paris, Mame, 1993.

Naliwajek Z., Zatorska I. (dir.), *Figures du héros national*, Varşovia, Institutul de filologie română, 1996.

Nora P., *Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1997, 4 vol.

Nordman D., *Frontières de France. De l'espace au territoire XVIe-XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.

Nouzille J., *Histoire des frontières, Autriche et l'Empire ottoman*, Paris, Berg International, «Faits et Représentations», 1991.

Pomian K., *L'Europe et ses nations*, Paris, Gallimard, 1990.

Prescott J. R. V., *Political Frontiers and Boundaries*, Londra, Unwin Hyman Ltd, 1990.

Reed W., *Meditations on the Hero*, New Haven and London, Yale University Press, 1974.

Reszler A., «Esthétiques idéologiques, esthétiques et politiques. Contribution à l'étude de la politisation de la culture», *in* M. Cranston, L. Campos Boralevi (eds.), *Culture et politique*, Berlin şi New York, Walter De Gruyter, 1988.

Ricœur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

Ricœur P., *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

Ricœur P., *Temps et récit*, t. I-II, Paris, Seuil, 1983-1984.

Rivière C., *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988.

Rouart M.-F., *Le mythe du Juif errant*, Paris, José Corti, 1988.

Scheiber S., *Essays on Jewish Folklore and Comparative Literature*, Budapesta, Akademiai Kiado, 1985.

Sironneau J.-P., *Sécularisation et religions politiques*, La Haye-Paris-New York, Mouton, 1982.

Stereotypes and Nations, o.c., Cracovia, International Cultural Centre, 1993: în special contribuţiile lui K. Dedecius, T. Venclova.

Tap P. (red.). *Identité individuelle et personnalisation* (t. I); *Identités collectives et changements sociaux. Production et affirmation de l'identité* (t. II), Toulouse, Privat, 1980.

Topolski J., «Historiografia jako tworzenie mitów i walka z nimi», *in* J. Topolski, W. Molik, K. Makowski (red.), *Ideologie, poglady, mity w dziejach Polski i Europy XIX i XX wieku*, Poznań, 1991.

Wandruszka M., *Die europäische Sprachengemeinschaft*, Tübingen, 1990.

Wierzbicka A., *Jezyk, umysł, kultura*, J. Bartmiński (red.), Varşovia, PWN, 1999.

Wunenburger J.J., *Imaginaires du politique*, Ellipses, 2001.

Wunenburger J.J., *La vie des images*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.

Wunenburger J.J., *L'imagination*, PUF, «Que sais-je?», 2e éd., 1993.

Wunenburger J.J., *Phihsophie des images*, PUF, «Thémis», 1997.

Znaniecki T. F., *Chłop polski w Europie i w Ameryce*, t. 1-4, Varşovia, 1976.

STUDII GENERALE ASUPRA REGIUNII

À l'Est, la mémoire retrouvée, Paris, La Découverte, 1990.

Angyal E., *Swiat słowiánskiego baroku*, trad. pol. de J. Prokopiuk, Varşovia, 1961.

Ash T. G., «L'Europe centrale existe-t-elle?», *Lettre internationale*, nr. 10, Paris, 1986.

Banac I., Verdery K. (red.), *National Character and National Identity in Interwar Eastern Europe*, New Haven, Yale Center for International and Area Studies, 1995.

Beauprête G. (red.), *L'Europe centrale. Réalité, mythe, enjeu: XVIIIe-XIXe siècle*, Varşovia, 1991.

Beauvois D. (red.). *Les confins de l'ancienne Pologne: Ukraine, Lituanie, Biélorusse, XVIe-XXe siècles*, Lille, PUL, 1988.

Beauvois D., *Lumières et société en Europe de l'Est: l'Université de Vilna et les écoles polonaises de l'Empire russe, 1803-1832*, 2 vol., Lille-Paris, Champion, 1977.

Behring E., Richter L., Schwarz W. F. (red.), *Geschichtliche Mythen in den Literaturen und Kulturen Ostmittel — und Südosteuropas*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1999.

Bérenger J., *Tolérance ou paix de religion en Europe centrale (1415-1792)*, Paris, Honoré Champion, 2000.

Bibó I., *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, trad. de G. Kassai, Paris, L'Harmattan, 1986.

Bobrownicka M. (red.), *Mity narodowe w literaturach słowiańskich*, W. L., Crakovia, 1992.

Bobrownicka M., Suchanek L., Ziejka F. (red.), *Współczésni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów*, Cracovia, 1997.

Brogi Bercoff G., *Królestwo Slowian. Historiografia Renesansu i Baroku w krajach słowiańskich*, Izabelin, 1998; *Nauka o Literaturze Polskiej za Granica*, sub dir. lui A. Nowicka-Jezowa, t. III.

Brtán R., *Barokovy slavizmus. Porovnávacia stúdia z dejín slovanskej slovesnosti*, Lipt. Sv. Mikulas, 1939.

Delaperrière M. (red.), *Histoire littéraire de l'Europe médiane des origines à nos jours*, Paris, L'Harmattan, 1998.

Delaperrière M., Mares A. (red.), *Paris «capitale culturelle» de l'Europe centrale? Les échanges intellectuels entre la France et les pays de l'Europe médiane 1918-1939*, Institut d'études slaves, 1997.

Delsol Ch., Masłowski M. (red.). *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris, PUF, 1998.

Dabek-Wirgowa T., Makowiecki A. Z. (red.), *Kategoria narodu w kulturach słowianskich*, Varşovia, 1993.

«Europe centrale. Un continent imaginaire», *Autrement*, série «Monde», nr. 51.

Fisera V., *Les peuples slaves et le communisme de Marx à Gorbatchev*, Paris, Berg international Éditeurs, 1992.

Foucher M., *Fragments d'Europe. Atlas de l'Europe médiane et orientale*, Paris, Fayard, 1993.

Frybes M. (red.). *Une Nouvelle Europe centrale*, Paris, La Découverte, 1998.

Horák J., «Tradice slovanskeho vychodu», în *Z dejin literatur slovanskych*, Praga, 1948.

Kende P., Pomian K. (red.), *1956: Varsovie-Budapest, la deuxième révolution d'Octobre*, Paris, Seuil, 1978.

Kłoczowski J. (red.), «Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundation of Historial and Cultural Traditions», în *East Central Europe International Conference*, Roma, 28 april – 6 march 1990, Lublin-Roma, 1994.

Kłoczowski J. (red.). *Frontières et «espace national» en Europe du Centre-Est*, Lublin, 2000.

Kłoczowski J. (red.). *Histoire de l'Europe du Centre-Est*, Paris, PUF, t. I-II (sub tipar).

Kłoczowski J. (red.), *Historia Europy środkowo-wschodniej*, Lublin, 2000.

Kłoczowski J., *Młodsza Europa. Europa środkowo-wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej Średniowiecza*, Varșovia, PIW, 1998.

Kolossov V., «Ethnic and Political Identites and Territorialities in the Post-Soviet Space», *GeoJournal*, nr. 1, 2000.

Kundera M., «Un Occident kidnappé, ou la tragédie de l'Europe centrale», *Débat*, nr. 27, 1983.

Le Rider J., *Modernité viennoise et crises d'identité*, Paris, PUF, 1990.

L'idea dell'unita e della reciprocita slava e il suo ruolo nello sviluppo della slavistica: atti del Convegno della Commissione per la storia della slavistica, Urbino, 28 septembre – 1er octobre 1982, Collana di filologia e letterature slave, 2, Roma, La Fenice, 1994.

Magris C., «La Mitteleuropa et ses rêves», *Lettre internationale*, nr. 20, Paris, 1989.

Marès A. (red.). *Histoire et pouvoir en Europe médiane*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Masłowski M. (red.), *L'Europe du Milieu*, Presses Universitaires de Nancy, 1991, în special M. Tomaszewski, *Petite patrie sous l'Empire de la monarchie Autriche-Hongrie*.

Masłowski M. (red.), *Identité(s) de l'Europe centrale*, Paris, Institut d'études slaves, 1995.

Matl J., «Antike Gestalten in der slawischen literarischen und Volksüberlieferung», *Saeculum*, VI, 1955.

Michel B., *Nations et nationalismes en Europe centrale* XIXe-XXe *siècles*, Paris, 1995.

Michel P., *La Société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988.

Michel P., *Politique et religion. La Grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994.

Miłosz Cz., *Une Autre Europe*, Paris, Gallimard, 1964.

Mousset A., *Le monde slave. Monde & l'histoire*, Paris, Société d'éditions françaises et internationales, 1946.

Nouzille J., *Histoire de frontières, l'Autriche et l'Empire ottoman*, Paris, Berg international, 1991, prefață de Jean Bérenger.

Perwolf J., *Vyvin idey vzajemnosti u naroduv slovanskych*, V Praze, Tiskem a nakladem, Ed. Gregra, 1867.

Pomian K., «Les particularités historiques de l'Europe centrale et orientale», *Le Débat*, nr. 63, 1991.

Potel J.-Y., «Sous le communisme, le nationalisme», în *À l'Est, les nationalismes contre la démocratie*, Éd. Complexe, 1993.

Radvanyi (red.) J., *De l'URSS à la CEI – douze États en quête d'identité*, Ellipses/ Langues'O, 1997.

Regards sur l'indomptable Europe du Centre-Est du XVIIIe siècle à nos jours, o.c., Lille, PUL, 1996.

Robert C., *Le monde slave; son passé, son état présent et son avenir*, Paris, Passard, 1852.

Romsics I., *Nemzet, nemzetiség es állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20, szàzadban*, Budapesta, Napvilág Kiadó, 1998.

Rupnik, *L'Autre Europe. Crise et fin du communisme*, Paris, Seuil, 1993.

Schöplin G., Wood N., *In Search of Central Europe*, Cambridge, Polity Press, 1989: în special Z. Bauman, *Intellectuals in East-Central Europe: Continuity and Change*, p. 70-90.

Sellier A. et J., *Atlas des peuples d'Europe centrale*, La Découverte, 1991.

Slavianskaia ideia: istoriia i sovremennost', Moscova, Rossiiskaia Akademiia Nauk, Inst. slavianovedeniia, 1998.

Suggar P. F., Traedgold D. W. (red.), *A History of East Central Europe*, 11 vol., University of Washington, 1974 ş.a.

Szücs J., *Les trois Europes*, Paris, L'Harmattan, 1985.

Wandycz P., *The Price of Freedom. A History of East Central Europe from the Middle Ages to the Present*, Londra, New York, 1992.

Wollmann F., *Slovánstvi v jazykovém literárnim obrozeni u Slovanu*, Praga, 1958.

STUDII PE ŢĂRI

Belarus

Drweski B., *La Biélorussie*, Paris, PUF, col. «Que sais-je?», 1993.

Lahvinets A., *Les relations polono-biélorussiennes: contexte historique et contemporain*, L'Harmattan, col. «Biélorussie» (sub tipar).

Marples D., *Belarus. A Denationalized Nation*, Amsterdam, Harwood University Press, 1999.

Samuel S. P., *Belarus facts. The country and its people*, Kavaler, Minsk, 2000.

Zaprudnik J., *Belarus: At a Crossroads in History*, San Francisco, Oxford, Westview Press, Boulder, 1993.

Ungaria

Berténvi I., La *Sainte Couronne hongroise, les armoiries et le drapeau de Hongrie*, Ed. Kossuth Konyvkiado, 1996.

Bodnàr Gy., *Panorama de la littérature hongroise du XXe siècle*, Corvina, 1965.

Csernus S., «"Lancelot, roy de Hongrie et de Behaigne": naissance et épanouissement d'un mythe», în *Mélanges offerts à Géza Nagy*, Szeged, 1991, p. 93-117.

Csernus S., «La Hongrie, les Français et les premières croisades», în *Csernus-Korompay*, p. 411-426.

Csernus S., «Les Hunyadi vus par les historiens français du XVe siècle», în *Mathias Corvinus and the humanisme in Central Europe*, ed. de T. Klaniczay–J. Jankovics, Budapesta, 1994, p. 75-93.

Csernus S., "Sigismond et la soustraction d'obédience: une doctrine de politique internationale?", în *Crise et réformes dans l'Église de la réforme grégorienne à la pré-Réforme*, CTHS, Actes du CXV^e Congrès national des sociétés savantes, 1990, Avignon, Paris, p. 315-335.

Eckhardt A., *De Sicambre à Saint-Souci. Histoires et légendes franco-hongroises*, Bibliothèque de la *Revue d'histoire comparée*, II, Paris, 1943.

Eröss L., *A pesti vicc*, Budapesta, Gondolat, 1982.

Fügedi E., «Comment l'Europe a accueilli la Hongrie en l'an 1000: Le roi Étienne», *Cahiers d'Études hongroises (CEH)*, publ. a CIEH-Institut hongrois, nr. 4, p. 173-186.

Gradvohl P., *Genèse et mise en œuvre du contrôle militaire interallié: un exemple de politique militaire française au centre de l'Europe en 1918-1927*, în curs de apariţie.

Györy J., «Le rempart de la chrétienté. Étude sur la mission de la Hongrie», *Nouvelle Revue de Hongrie (NRH)*, LI, 1934.

Hersan Y., «Intellectuels contre intelligentsia», în *Intellectuels français, intellectuels hongrois – XIII-XXe siècles*, Budapesta, Akadémiai Kiado, Paris, CNRS.

Klaniczay T. (dir.). *Histoire de la littérature hongroise des origines à nos jours*, prefaţă de Jacques Voisine, 1980.

Kont I., *Étude sur l'influence de la littérature française en Hongrie (1772-1896)*, Paris, Leroux, 1902.

Köpeczi B., *Histoire de la culture hongroise*, Budapesta, 1995.

Kovács M., *Liberal Professions and Illiberal Politics: Hungary from the Habsburgs to the Holocaust*, Washington, Wilson Center Press – Oxford University Press, 1994.

Kovács-Bertrand A., *Der ungarische Revisionismus nach dem Ersten Weltkrieg. Der publizistische Kampf gegen den Friedensvertrag von Trianon (1918-1931)*, Munchen, R. Oldenburg Verlag, 1997.

Lacaze Y., «La politique "méditerranéenne" et projet de croisade chez Philippe Le Bon», I-II, *Annales de Bourgogne,* XLI, nr. 161-162, 1969.

Littérature hongroise, littérature européenne (text imprimat), studii de literatură comparată publicate de Academia de Ştiinţe a Ungariei cu ocazia Congresului al IV-lea al Asociaţiei Internaţionale de Literatură Comparată (31 august – 5 septembrie 1964), Fribourg, Elveţia. Redactat de Istvan Söter şi Otto Süpek, Budapesta, Akademiai Kiado, 1964.

Littérature hongroise, Paris, Didier, 1986, număr special al *Revue de littérature comparée,* nr. 4, 1986.

Marián B., Szabó I., «Politikai érzelmek hálójában. Ideológiai orientációk érzelmi meghatározottsága a közgondolkodásban», *Szofi. Szociológiai figyelo,* noiembrie 1999.

Mikó A. şi Sinkó K. (red.), *Történelem – Kép. Szemelvények múlt és müvészet kapcsolatából Magyarországon. Geschichte-Geschichtsbild. Die Beziehung von Vergangenheit und Kunst in Ungarn. Kiállitás a Magyar Nemzeti Galériában 2000. Máricus 17 – Szeptember 24., Austellung der Ungarischen Natrionaligalerie 17. März – 24. September 2000,* Budapesta, Magyar Nemzeti Galéria, Pannon GSM, 2000.

MullerJ.-L., *L'expulsion des Allemands de Hongrie 1944-1948. Politique internationale et destin méconnu d'une minorité,* Paris, L'Harmattan, 2001.

Nyéki L., *Des Sabbataires à Barbe-Bleue: divers aspects de la littérature hongroise,* Paris, Langues et Mondes, 1997.

Ormos M., «La question de la sécurité et de l'élite politique hongroise», în *Specimina nova. Dissertationum ex instituto historico universitatis quinqueecclesiensis de Jano Pannonio nominatae, pars secunda, Les cahiers du Département d'histoire moderne, du Département d'histoire contemporaine et de l'école doctorale en histoire,* Pécs, Université de Pécs, 2000.

Pamlényi E. (red.). *Histoire de la Hongrie des origines à nos jours,* Roanne, Horvath, 1974.

Robert É., *Minorités, migrations et nationalisme. Les Hongrois de Transylvanie entre la Roumanie et la Hongrie,* Paris, L'Harmattan (în curs de apariţie).

Szilagyi A., «La pesanteur sans grâce, de quoi est fait le catastrophisme hongrois», apărut în *Magyar Narancs* şi tradus în franceză în *Courrier international,* 30 martie 1995.

Szücs J., *La Pologne et la Hongrie aux XVIe-XVIIIe siècles,* Budapesta, 1981.

Szücs J., *Nemzet és történelem,* Budapesta, 1974.

Terbe L., «Le rôle historique de la Hongrie dans la défense de l'Occident», *NRH,* 1938.

Cultura evreiască

Ausubel N. (ed.), *A Treasury of Jewish Folklore*, London/Vallentine, Mitchcell, 1948.

Bałaban M. (red.), *Ksiega pamiatkowa ku czci Berka Joselewicza pułkownika wojsk polskich w 125-ta rocznice jego bohaterskiej smierci, 1809-1934*, Varşovia, 1934.

Bałaban M., *Historia i literatura zydowska ze szczególnym uwzględnieniem historii Zydów w Polsce*, t. III, Lwów-Warszawa-Kraków, 1925.

Begey A., *André Towiański et Israël. Actes et documents (1842-1864)*, Roma, 1912.

Brandstaetter R., «Legion zydowski Adama Mickiewicza (Dzieje i dokumenty)», *Miesiecznik zydowski*, 1932.

Buber M., *Récits hassidiques*, Paris, retipărite de Éditions du Rocher, 1978.

Burdziej B., *Super flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX-XX w.*, Toruń, 1999.

Cała A., Wegrzynek H., Zalewska G., *Historia i kultura Zydów polskich. Słownik*, Varşovia, 2000.

Duker A. G., «Mickiewicz and the Jewish Problem», în *Adam Mickiewicz: Poet of Poland. A Syposium*, New York, 1951.

Duker A. G., «The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Towianist Lectures on Slave Literature», în *The Polish Review*, nr. 3, New York, 1962.

Duker A. G., «Jewish Volunters in the Ottoman-Polish Cossak Units during the Crimean War», în *Jewish Social Studies*, vol. XVI, 1954.

Eisenbach A., *Emancypacja Zydów na ziemiach polskich 1785-1870 na tle europejskim*, Varşovia, 1988.

Eisenbach A., Fajnhanz D., Wein A. (red.), *Zydzi a powstanie styczniowe. Materiały i dokumenty*, Varşovia, 1963.

Eisenbach A., *Z dziejów ludności zydowskiej w Polsce w XVIII i XIX w. Studia i szkice*, Varşovia, 1983.

Encydopaedia Judaica, 16 vol., Ierusalim, 1972.

Feldman W., *Stosunek Adama Mickiewicza do Zydów*, Cracovia, 1890.

Gelber N. M., *Die Juden und der polnische Aufstand 1863*, Wien und Leipzig, 1923.

Getter N., Schall J., Schipper Z. (red.), *Zydzi bojownicy o niepodległość Polski*, Lvov, 1939.

Golczewski F., *Polnisch-jidische Beziehungen 1881-1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa*, Wiesbaden, 1981.

Haumann H., *Geschichte der Ostjuden*, Munchen, 1998.

Heine H., «Le nouvel hôpital israélite de Hambourg», *Écrits juifs*, Paris, F. Rieder, 1926.

Hertz Al., *Zydzi w kulturze polskiej*, Paris, 1961.

Hirszhorn S., *Historia Zydów w Polsce od Sejmu Czteroletniego do wojny europejskiej*, Varşovia, 1921.

Hollaenderski L., *Les Israélites de Pologne*, Paris, 1846.

Inglot M., *Postać Zyda w literaturze polskiej lat 1822-1864*, Wrocław, 1999.

Janion M., *Do Europy tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Varşovia, 2000.

Klier J. D., «Mesjanizm zydowski w wieku Mickiewicza», *in* M. Galasa (red.), *Duchowość zydowska w Polsce*, Cracovia, 2000.

Kramsztyk Z., *Bohaterowie «Pana Tadeusza»*. 1. *Jankiel*, Varşovia, 1907.

Kula M., Stola D., «Koncepcja Zydâ-Polaka w oczach polskiego Zyda», în *Przeglad Polonijny*, nr. 1, 1992.

Leociak J., «"Strzaskana całość" – Norwid o Zydach», in *Teksty Drugie* nr. 5, 1992.

Libera Z., «Berek Joselewicz w legendzie literackiej», în *W literaturze i legendzie (o judaikach polskiego Oswiecenia). Szkice literackie*, Jódâ, 1999.

Lsw Ch., «Rodowód Jankiela», în *Miesiecznik zydowski*, 1934.

Juninski E., *Berek Joselewicz i jego syn. Zarys historyczny*, Varşovia, 1909.

Markiewicz H. (red.), *Zydzi w Polsce. Antologia literacka*, Cracovia, 1997.

Maurer J., *«Z matki obcej...» Szkice o powiazaniach Mickiewicza ze swiatem Zydów*, Londra, 1990.

Merwin B., *Zydzi a powstanie 1863. Ku uczczeniu 50 rocznicy powstania*, Lvov, 1913.

Michalski J. (red.), *Lud zydowski w narodzie polskim*, Varşovia, 1994.

Reik T., *Jewish Wit*, New York, Gamut Press, 1962.

Ringelblum E., *Zydzi w powstaniu kosciuszkowskim*, Varşovia, 1938.

Roth C. (red.). *The Standard Jewish Encyclopaedia*, 1 vol., New York, 1962.

Scheps S., *Adam Mickiewicz. Les affinités juives*, Paris, 1964.

Schiper Ign., «Dzieje Zydów na ziemiach Ksiestwa Warszawskiego i Królestwa Polskiego (od 1795 roku do 1863 włacznie)», în *Zydzi w Polsce Odrodzonej*, t. I, Varşovia, 1932.

Schiper Ign., *Zydzi Królestwa Polskiego w dobie powtania listopadowego*, Varşovia, 1932.

Singer I. (red.), *The Jewish encyclopaedia*, 12 vol., New York, 1901-1906.

Stola D., *Nadzieja i Zagłada. Ignacy Schwarzbart – zydowski przestawiciel w Radzie Narodowej RP (1940-1945)*, Varşovia, 1995.

Stora-Sandor J., *L'humour juif dans la littérature de Job à Woody Allen*, Paris, PUF, 1984.

Tollet D., *Histoire des Juifs en Pologne du XVIe siècle à nos jours*, Paris, 1992.

Tomaszewski J. (red.), *Zydzi w obronie Rzeczypospolitej*, Varşovia, 1996.

Urbach J. K., *Udzial Zydów w walce o niepodieglość Polski*, Varşovia, 1938.

Warszawski S., «Gwardia Miejska m. stoł. Warszawy podczas powstania listopadowego», *Miesiecznik Zydowski*, 1930.

Wiesel E., *Célébrations hassidiques*, Paris, Seuil, 1972.

Winczakiewicz J., *Izrael w poezji polskiej. Antologia*, Paris, 1958.

Ziółek J., «Zydowski szwadron jazdy ochotniczej w powstaniu listopadowym», în *Biuletyn Zydowskiego Instytutu Historycznego*, 1971.

Zyga A., «Problem zydowski w twórczosci J. I. Kraszewskiego», în *Rocznik Kamisji Historyczno-Literackiej*, t. 2, 1964.

Lituania

Carion-Machwitz, *Lietuva, légendes historiques de Lituanie*, Fédérop, 2000.

Castelbajac G. (de) *et al.*, *Recherches sur la France et le problème des nationalités pendant la Première Guerre mondiale: Pologne, Ukraine, Lithuanie*, Presses Universitaires de La Sorbonne, 1995.

Greimas A. J., *Des dieux et des hommes: études de mythologie lituanienne*, PUF, 1997.

Kaslas B. (red.). *La Lithuanie et la Seconde Guerre mondiale*, Maisonneuve & Larose, 1980.

Matoré G., *Mes prisons en Lituanie*, Ed. Balzac-Le Griot, 1991.

Miłosz O. V. de Lubicz, *Œuvres complètes*, 12 vol., 1946-1982: *L'Alliance des États baltiques* (1919); *Vilna et la civilisation européenne* (1926); *Contes et fabliaux de la vieille Lituanie* (1930, reed. 1972); *Contes lituaniennes de ma Mère l'Oye* (1933); *Origines de la nation lituanienne* (1937).

Minczeles H., Poliakov L., *Vilna, Wilno, Vilnius: La Jérusalem de Lituanie*, La Découverte, 2000.

Plasseraud Y. (red.), *Lituanie juive, 1918-1940: Message d'un monde englouti*, Paris, Autrement, 1996.

Senn A. E., *The Emergance of Modern Lithuania*, Princeton, 1959.

Teiberis L., *La Lituanie*, Karthala, 1995.

Visscher M. (de). *Les États baltes: l'Estonie, la Lettonie, la Lituanie*, Ed. Gamma, 1994.

Wiszniewska I., Wyrwa M., *Paroles dégelées*, Calmann-Lévy, 1990.

Polonia

Swiderski B., *Gdańsk i Ateny. O demokracji bezposredniej w Polsce*, Varşovia, 1996.

Zarnowski Janusz, *Ojczyzna byl jezyk i mowa*, Varşovia, 1978.

Ash T. G., *The Polish Revolution. Solidarity*, New York, 1985.

Balzer O., «Studium o Kadłubku», în *Pisma posmiertne*, Lvov, 1934-1935.

Bartminski J., «Jezyk nosnikiem tozsamosci narodowej i przejawem otwartosci», în *Tozsamość polska i otwartość na inne społeczeństwa*, red. L. Dyczewski, Lublin, 1996, p. 39-59.

Beauvois D., *Histoire de la Pologne*, Paris, 1995.

Blejwas S., *Realism in Polish Politics: Warsaw Positivism and National Survival in Nineteenth Century Poland*, New Haven, Yale Concilium on International and Area Studies, 1984.

Bobrownicka M. (red.), *Jezyk a tozsamość narodowa. Slavica*, Cracovia, Universitas, 2000, şi în mod special articolul lui M. Kuninski («Jezyk a tozsamość narodowa. Aspekty filozoficzne i socjologiczne»).

Borowski A., *Powrót Europy*, Cracovia, 1999.

Borowy W., *O poezji Mickiewicsa*, Lublin, 1999.

Bourilly J., *La Jeunesse de Juliusz Słowacki (1809-1833). La vie et les œuvres*, Paris, G. Nizet, 1959.

Broch P., *Nationalisme and Populism in Poland*, Londra, 1973.

Bryant C., Mokrzycki Edmund, *Democracy, Civil Society and Pluralism. In Comparative Perspective: Poland, Great Britain and The Netherlands*, Varşovia, 1995.

Cynarski S., «Sarmatyzm — ideologia i styl Zycia», *in* J. Tazbir (red.), *Polska XVII wieku*, Varşovia, 1969.

Cywiński B., *Rodowody niepokornych*, Varşovia, 1996.

Czepulis-Rastenis R., *Ludzie nauki i talentu: studia o swiadomosci społecznej inteligencji polskiej w zaborze rosyjskim*, Varşovia, PIW, 1978.

Davies N., *Heart of Europe. Short history of Poland*, Oxford, 1984.

Davies N., *Histoire de la Pologne*, Paris, 1980.

Dowiat J., *Chrzest polski*, Varşovia, 1997 (ed I, 1958).

Fabre J., *Lumières et Romantisme. Énergie et nostalgie. De Rousseau à Mickiewicz*, Klinsieck, 1963.

Frybes M. et Michel P., *Après le communisme. Mythes et légendes de la Pologne contemporaine*, Paris, 1996.

Głowinski M., *Mity przebrane*, Cracovia, 1994.

Gierowski J., *The Polish-Lithuanian commonwealth in the XVIIIth century. From anarchy to wellorganised state*, Cracovia, 1996.

Hensel L., *Kultura szlochecka w Europie srodkowo-wschodniej w pierwszej połowie XVIII w.*, Wrocław, 1986.

Janion M., *Płacz generała. Eseje o woynie*, Varşovia, 1998.

Janion M., «Dialektyka historii w polemice miedzy Słowackim a Krasinskim», *in* M. Janion, *Romantyzm. Studia o ideach i stylu*, Varşovia, PIW, 1969.

Janion M., Zmigrodzka M., *Romantyzm i historia*, Varşovia, 1978.

Janion M., *Reduta. Romantyczna poezja niepodległosciowa*, Cracovia, 1979.

Jedlicki J., «Pologne: l'intelligentsia au tournant de l'histoire», *Le Débat*, 76, 1993, p. 32-39.

Jedlicki J., *A Suburb of Europe: Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilisation*, Budapesta, Central European University Press, 1999.

Jedlicki J., *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebuja*, Varşovia, 1988.

Jedlicki J., «A Stereotype of the West in Postpartition Poland», *Social Research*, vol. 59, nr. 2, 1992, p. 345-364.

Jobert A., *De Luther à Mohyla. La Pologne dans la crise de la chrétienté 1517-1648*, Paris, 1974.

Kłoczowski J., *Dzieje chrzescijanstwa polskiego*, Varşovia, 2000. Ed. franc.: *Histoire religieuse de la Pologne*, Paris, Le Centurion, 1987; ed. engl.: *A History of Polish Christianity*, Cambridge University Press, 2000.

Kłoczowski J. (ed.), *Uniwersalizm i swoistość kultury polskiej*, 2 vol., Lublin, 1989-1990.

Kłoczowski J., «Le concept de l'État-nation: les traditions polonaises et la situation aujourd'hui», în *Les mutations de l'État-nation en Europe à l'aube du XXIe s.*, Éd. du Conseil de l'Europe, 1998, p. 83-89.

Kłoczowski J., *The Union of Lublin*, 1999.

Kłoskowska A., «Pojednanie w dwóch sferach», în *Szanse i bariery polsko-niemieckiego pojednania*, publicaţie a Fundaţiei «Polska w Europie», Varşovia, 1993.

Kacnelson D., *Poezja Mickiewicza wśród powstańców. Wiek XIX. Z archiwów Wilna, Lwowa i Czyty*, trad. L. Puszak, Cracovia, 1999.

Kaczyńska E., *Pejzaz miejski z zasciankiem w tle*, Varşovia, 1999.

Kamiński A., *Historia Rzeczypospolitej w XVI-XVIII wieku*, Lublin, 2000.

Kieniewicz S. (red.), *Histoire de la Pologne*, Varşovia, 1972.

Kizwalter T., *O nowoczesności narodu. Przypadek Polski*, Varşovia, 1999.

Kleiner J., «Mesjanizm narodowy w systemie Krasińskiego», *in* J. Kleiner, *Studia z zakresu literatury i filozofii*, Varşovia, 1925.

Kleiner J., *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 1-4, Lvov, 1919-1927.

Kleiner J., *Mickiewicz*, t. I-II, cz. I, Lublin, 1995-1998.

Kleiner J., *Zygmunt Krasiński. Dzieje myśli*, t. 1-2, Lvov, 1912.

Kołakowski L. (red.), «The Intelligentsia», *in* Abraham Brumberg, *Poland: Genesis of a Revolution*, New York, Vintage Books, 1983.

Kowalska H. (red.)., *Inteligencja: tradycja i nowe czasy*, Cracovia, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2001.

Krasuski J., *Obraz Zachodu w twórczosci romantyków polskich*, Poznan, Wyd. Poznańskie, 1980.

Kubacki W., «Do Matki Polki», in *Przeglad Humanistyczny* 1961, nr. 3.

Kuroń J., *La Foi et la faute. À la rencontre et hors du communisme*, Paris, Fayard, 1991.

Lehr-Spławiński T., *Jezyk polski jako zwierciadło kultury narodu*, Poznań, Biblioteka «Awangardy», t. VI, 1935.

Mańkiewicz J., «Wyrazy miedzynarodowe (internacjonalizmy) we współczesnym jezyku polskim», in *Encyklopedia kultury polskiej* XX *wieku*, t. 2: *Wspolczesny jezyk polski*, red. J. Bartminski, Wrocław, 1993, p. 525-532.

Mańkowski T., *Genealogia sarmatyzmu*, Varşovia, 1946.

Maciejewski J., *Dylematy wolności. Zmierzch sarmatyzmu i poczatki Oświecenia w Polsce*, Varşovia, 1994.

Majcherek J. J., *W poszukiwaniu nowej tozsamości*, Varşovia, 2000.

Maslanka J., *Literatura a dzieje bajeczne*, Varşovia, 1948.

Masłowski M., *Reinterpretacja kultu maryjnego w dziele Mickiewicza* (în curs de apariţie).

Masłowski M. (red.). *Le Verbe et l'Histoire. Mickiewicz, la France et l'Europe*, Institut d'études slaves, Paris, 2001.

Masłowski M., «Entre l'Orient et l'Occident. La religiosité romantique en Pologne», *Archives des Sciences sociales de la religion*, nr. 1, 1998.

Masłowski M., «Le grotesque polonais: les rituels de l'absurde dans le théâtre polonais», în *Humour européen*, Lublin-Sèvres, 1993.

Masłowski M., *Gest, symbol i rytuały polskiego teatru romantycznego*, Varşovia, PWN, 1998.

Masłowski M., *Kordian et Lorenzaccio. Héros modernes?*, Montpellier, Espace 34, 1999.

Matuszewski I., «Mistyczne pisma Słowackiego w zestawieniu z doktrynami współczesnego okultyzmu», *in* Matuszewski, *Swoi i obcy*, Varşovia, 1898.

Mazowiecki T., *Un Autre visage de l'Europe*, trad. franc., Montriche (Elveţia), Noir sur Blanc, 1989.

Mencwel A., *Przedwiosnie czy potop. Studium postaw polskich w XX wieku*, Varşovia, 1997.

Michalski J., *Rousseau i samacki republikanizm*, Varşovia, 1977.

Michalski J., *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*, Wrocław, 1995.

Michnik A., *L'Église et la gauche*, trad. franc., Paris, Seuil, 1997.

Micińska M., «The Myth of Tadeusz Kosciuszko in the Polish Mind (1794-1997)», *European Review of History – Revue européenne d'Histoire*, vol. 5, nr. 2, 1998, p. 191-196.

Micińska M., *Miedzy Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w pismiennictwie polskim przelomu XIX i XX w (1890-1914)*, Wrocław, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 1995.

Micińska M., *Zdrada, córka Nocy. Pojecie zdrady narodowej w świadomosci Polakow w latach 1861-1914*, Varşovia, Wydawnictwo Sic!, 1998.

Mieroszewski J., *Final klasycznej Europy*, red. R. Habielski, Lublin, 1997.

Miłosz Cz., *La pensée captive*, trad. franc., Paris, Gallimard, «Folio», 1988.

Miłosz Cz., *Histoire de la littérature polonaise*, Paris, 1986.

Miodunka W. (red.), *Jezyk polski w Swiecie*, Warszawa-Kraków, PWN, 1990: în speial articolele lui J. Smolicz («Jezyk jako wartość podstawowa kultury»), A. Brozek («Liczebność ludnosci polskiej i pochodzenia polskiego w jej najwiekszych skupiskach osiedlenia») şi al lui Z. Kurzowa («Jezyk polski w ZSRR»).

Maczak A., Samsonowicz H., Szwarc A., Tomaszewski J., *Od plemion do Rzeczypospolitej. Naród, panstwo, terytorium w dziejach Polski*, Varşovia, 1996.

Nowak S., *Ciagłość i zmiana tradycji kulturowej*, Varşovia, 1985.

Ogonowski Z., *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji szlacheckiej*, Varşovia, 1992.

Ostrowska E., «Obraz Matki Polki w kinie polskim — mit czy stereotyp?», *Kwartalnik filmowy*, nr. 17, wiosna, 1997.

Paczkowski A., *Pół wieku dziejów Polski 1939-1989*, Varşovia, 1998.

Pawlikowski J. G., *Mistyka Słowackiego*, Lvov, 1909.

Pigoń S., «Idee St. Martina w *Ksiegach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*», *in* Pigoń, *Z epoki Mickiewicza*, Lvov, 1922.

Przybos J., *Czytajac Mickiewicza*, Varşovia, 1956.

Ring E., *Lengyelországot az anarchia tartja fenn? (A nemesi köztársaság válságának anatómiája)*, Budapesta, ELTE Eötvös Kiadó, 2001.

Rodak P., *Wizje kultury pokolenia wojennego*, Wrocław, 2000.

Rychard A., *Adaptation and Breakthrough. The Sources of and Limits to Institutional Change in Poland*, Varşovia, 1993.

Rychard A., *Czy transformacja sie skonczyla?*, Varşovia, 1996.

Salgas J.-P., *Witold Gombrowicz*, Paris, Seuil, 2000.

Samsonowicz H., Janusz Tazbir, *Tysiacletnie dzieje*, Wrocław, 2000.

Samsonowicz H., «Legenda rodu Piastów», in *Europa Srodkowa i wschodnia w polityce Piastów*, Toruń, 1997, p. 25-33.

Samsonowicz H., *Miejsce Polski w Europie*, Varşovia, 1995.

Sikora A., *Posłannicy słowa: Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewics*, Varşovia, PIW, 1967.

Sokolewicz Z., «National heroes and national mythology in 19th and 20th century Poland», *Ethnohgia Europaea*, t. 21, nr. 2, p. 125-136.

Staniszkis J., *Pologne. La révolution autolimitée*, Paris, PUF, 1982.

Stefan Swiezawski, «Etos polityczny Polski Jagiellonów; Polska Jagiellonów czy wszechpolaków», *in* de acelaşi autor, *Dobro i tajemnica*, Varşovia, 1995, p. 169-190, 200-206.

Stefanowska Z. (red.), *Przemiany tradycji barskiej. Studia*, Cracovia, 1992.

Stefanowska Z. (red.), *Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej*, Varşovia, 1973.

Stefanowska Z., *Historia i profecja. Studium o Ksiegach Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego*, Varşovia, PIW, 1962.

Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Varşovia, 1994.

Tazbir J. (red.), *Mity i stereotypy w dziejach Polski*, Varşovia, Interpress, 1991.

Tazbir J. (red.), *Polska na przestrzeni wieków*, Varşovia, PWN, 1995.

Tazbir J., *Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit, upadek, relikty*, Poznań, 1978.

Tazbir J., *Polska na zakretach dziejów*, Varşovia, 1997.

Tazbir J., *W pogoni za Europa*, Varşovia, 1998.

Tischner, *L'Éthique de Solidarność*, trad. franc., Paris, 1981.

Torańska T., *Oni*, Londra, Aneks Publisher, 1985.

Tortosa J. M., *Polityka jezykowa a jezyki mniejszósci. Od Wiezy Babel do daru Jezykow*, trad. pol. A. Rurarz, Varşovia, 1986.

Touraine A., *Solidarité. Analyse d'un mouvement social en Pologne 1980-1981*, Paris, Fayard, 1982.

Ulewicz T., *Iter romano-italicum polonorum czyli o zwiazkach umysłowo-kulturalnych Polski z Włochami w wiekach srednich i renesansie*, Cracovia, 1999.

Ulewicz T., *Sarmacja. Studium z problematyki slowianskiej XV i XVI wieku*, Cracovia, 1950.

Ulewicz T., *Zagadnienie sarmatyzmu w kulturze i literaturze polskiej*, Zeszyty naukowe UJ, LIX: *Prace historyczno-literackie*, z. 5, Cracovia, 1963.

Walicki A. «Intellectual Elites and the Vicissitudes of "Imagined Nation"», în *Poland, East European Politics and Societies*, vol. 11, nr. 2, 1997, p. 227-253.

Walicki A. (red.), *Filozofia i mysl społeczna w latach 1831-1864*, Varşovia, PWN, 1977.

Walicki A. (red.), *Polska mysl filozoficzna i społeczna*, t. I: *1831-1863*, Varşovia, KIW, 1973.

Walicki A., *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i mysli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*, Varşovia, PIW, 1970.

Walicki A., «Les tendances principales dans le slavophilisme polonais et le slavophilisme russe», *Revue des études slaves*, vol. 52, nr. 3, 1979, p. 285-295.

Walicki A., *Philosophy and Romantic Nationalisme. The Case of Poland*, Oxford, 1982; Notre Dame, 1992.

Walicki A., *Poland between East and West: The Controversies over Self-Definition and Modernisation in Partitioned Poland*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994.

Walicki A., *Polskie zmagania z wolnoscia*, Cracovia, 2000.

Walicki A., *The Enlightenment and the Bird of Modern Nationhood*, University of Notre Dame Press, 1994 (wyd. polskie: *Idea narodu w polskiej mysli Oswieceniowej*, Varşovia, 2000).

Walicki A., «The Three Traditions in Polish Patriotism», în *Polish Paradoxes*, S. Gomulka, A. Polonsky (dir.), Londra, 1990, p. 21-41.

Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mideiewicza*, Varşovia, PIW, 1982.

Witkowska A., *Mickiewicz. Slowo i czyn*, Varşovia, 1998.

Witkowska A., *Towianczycy*, Varşovia, PIW, 1989.

Wizja Polski na łamach «Kultury» 1947-2000, red. Grazyna Pomian, Lublin, 1999.

Wnuk-Lipiński E., *Demokratyczna rekonstrukcja. Z socjologii radykalnej zmiany społecznej*, Varşovia, 1996.

Wodzyńska M., *Adam Mickiewicz i romantyczna filozofia historii w Collège de France*, Varşovia, PWN, 1976.

Wrzesiński W. (red.), *Polskie mity polityczne XIX i XX wieku*, Wrocław, 1994: în special art. lui W. Wrzesiński («Polska mitologia polityczna XIX i XX wieku») şi al lui J. Kolbuszewski («Rola literatury w kształtowaniu polskich mitów politycznych XIX i XX wieku»).

Zajaczkowski A., *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Varşovia, 1993.

Zdziechowski M., *Wizja Krasińskiego*, Cracovia, 1912.

Ziejka F., *Zlota legenda chłopów polskich*, Varşovia, PIW, 1984.

România

Boia L., *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, Humanitas, 1997; *Jocul cu trecutul*, Bucureşti, Humanitas, 1998.

Boia L., *Deux siècles de mythologie nationale*, Bucureşti, Humanitas, 1999.

Boia L., *Les Mythes du communisme roumain*, Bucureşti, Ed. Nemira, 1998.

Brailoiu C., *Sur une ballade roumaine: La Mioritza*, Geneva, 1946.

Călinescu G., *Istoria literaturii*, Bucureşti, 1985.

Cartojan N., *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, vol. I, Bucureşti, 1929.

Codreanu C. Z., *Le livret du chef de nid*, Miami Beach, coll. «Omul Nou», 1990.

Daicoviciu C., Daicoviciu H., *Columna lui Traian*, Bucureşti, Editura Meridiane, 1966.

Durandin C., *Histoire des Roumains*, Paris, Fayard, 1995.

Eliad I., *Gramatica românească*, Sibiu, 1828.

Eliade M., «Eminescu», în *Uniunea Română*, noiembrie-decembrie 1949. Reluat *in* Id., *Împotriva deznădejdii*, Bucureşti, Humanitas, 1992.

Manolescu N., *Latinitate şi contralatinitate în cultura română*, Colocviu internaţional, *Roumanie, frontière orientale de la latinité*, Bucureşti, Sinaia, 27-29 septembrie 2000.

Neumann V., *Civic Culture in Banat and Transylvania: The Role of Timisoara in the 1989 Transformation of the Political Order*, Paris, Bibliothèque du Centre interuniversitaire d'études hongroises.

Oancea I., *Romanitate şi istorie*, Timişoara, Editura de Vest, 1993.

Ornea Z., «Poetul naţional», în *Dilema*, an VI, nr. 265, 1998.

Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie*, Paris, 1898.

Vitner I., *Eminescu*, Bucureşti, ESPLA, 1955.

Vulcănescu R., *Mythologie roumaine*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1987.

Rusia

Erickson J., *Panslavism. General séries, nr. 55*, Londra, Historical Associaton, 1964.

Fadner F., *Seventy years of Pan-Slavism in Russia: Karazin to Danilevskii, 1800-1870*, Washington, Georgetown University Press, 1962.

Hryshko V., *Panslavizm u soviets'kii istoriohrafii i polityts. Doslidy i materiialy*, Munchen, Instytut dlia vyvchennia SSSR, Seriia 2, nr. 46, 1956.

Kohn H., *Pan-Slavism: Its history and ideology*, Vintage Russian library, 2e ed. rev., New York, Vintage Books, 1960.

Kuschnir V., *Der Neopanslavismus*, Wien, Leipzig, E. W. Stern, 1914.

Leger L., *Le panslavisme et l'intérêt français. Bibliothèque de philosophie scientifique*, Paris, Flammarion, 1917.

Luciani G., *La Société des Slaves unis, 1823-1825; panslavisme et solidarité slave au XIXe siècle*, Bordeaux, Université de Bordeaux, 1963.

Petrovich M., *The emergence of Russian Panslavism, 1856-1870*, Studies of the Russian Institute, New York, Columbia University Press, 1956; 2e ed., Westport, Conn., Greenwood Press, 1985.

Popovytch M., *Revoliutsiino-demokratychne iednannia slov'ian u XIX st.*, Bratislava, Slovats'ke pedahohichne vydavnytstvo, 1973.

Pypin A., *Panslavizm v proshlom i nastoiashchem (1878)*, S.-Petersburg, Kn-vo «Kolos», 1913.

Russkaja intelligencija: istorija i sud'ba, Moscova, Izd. «Nauka», 1999.

Toporov V. N., *Svjatost' i svjatye v russkoj duhovnoj kul'ture*, I, Moscova, 1995.

Walicki A., *W kregu konserwatywnej utopii; struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa*, Varşovia, PWN, 1964. Ed. engl., *The Slavophile controversy: History of a conservative utopia in nineteenth-century Russian thought*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press, 1975.

Wollman Frank, *Slavismy a antislavismy za jara narodu*, 1. vyd., Praga, Academia, 1968.

Slovacia

Gašparíková V. *(red.), Jánošik. Obraz zbojníka v narodnej kultúre*, Bratislava, 1988.

Goszczyńska J., «Narodziny mitu Janosika», *in* M. Bobrownicka (red.), *Mity narodowe w literaturach słowiańskich*, Cracovia, 1992; «"Matora" M. M.

Hodžy – zapoznane dzieło słowackiego romantyzmu», *Pamietnik Słowianski*, 1997-1998; «Janosik bohaterem literatury popularnej», *Pamietnik Słowianski*, 1998.

Krzyzanowski J., «Proces Janosika», *Przeglad Współczesny*, nr. 170-171, Varşovia, 1936, p. 1-40.

Szarka L., *Szlovák nemzeti fejlodés — magyar nemzetiségi politika 1867-1918*, Bratislava/Pozsony, Kalligram Könykiadó, 1995.

Mannová E. (sub dir.), *A Concise History of Slovakia*, Bratislava, Historicky ústav SAV, Academic Electronic Press, 2000, col. «Studia Historica Slovaca», XXI.

Marès A., «Sur le nationalisme slovaque d'avant 1918: "Fonctions et contenus, 1850-1920"», *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, numărul «Nation, nationalités et nationalismes en Europe de 1850 à 1920 », II, nr. 43, Nanterre, BDIC, iulie-septembrie 1996.

Melicherčik A., *Jánošikovská tradícia na Slovensku*, Bratislava, 1952; *Juraj Jànošik hrdina protifeudalného odboja slovenského l'udu*, Bratislava, 1963.

Cehia

Bednář M., *Ceské myslení*, Praga, Nakaladatelství Filosofického ústavu AV CR, 1996.

Chaline O., *La bataille de la Montagne blanche, un mystique chez les guerriers*, Paris, Noesis, 1999.

Cornej P., «Le rôle du souverain dans la pensée hussite avant la révolution de 1419»; de acelaşi, «Le souverain, l'État et la cité dans les idées de la révolution hussite», *in* C. Delsol et M. Masłowski, *Histtoire de la pensée politique de l'Europe centrale*, Paris, PUF, 1998.

Dokoupil B., *Cas člověka, čas dějin*, Praga, Ceskoslovensko spisovatel, 1988, p. 49-50.

Ducreux M.-E., «Entre catholicisme et protestantisme: identité tchèque», *Le Débat*, nr. 59, 1990, p. 106-125.

Fejtö F., Rupnik J., *Le printemps de Prague 1968* (Prefaţă de Vaclav Havel), Ed. Complexe, 1999.

Grémion P., *Paris/Prague: La gauche face au renouveau et à la régression tchécoslovaque 1968-1978*, Julliard, 1985.

Havel V., *Essais politiques*, trad. franc., Calmann-Lévy, 1989.

Havel V., *Pour une politique postmoderne*, trad. franc., Ed. de l'Aube, 1999.

Hoensch J. K., *Histoire de la Bohême*, Paris, Payot, 1995.

Hrabaliana, Praga, Ed. Prostor, 1990, în special articolele lui R. Kalivoda («Básnicky čin Bohumila Hrabala aneb Bohumil Hrabal a česky surrealismu») şi K. Chvatík («Dílo Bohumila Hrabala a problém postmoderny»).

Karbusicky V., *Anfäge der historischen Überlieferung in Böhmen*, Köln-Wien, 1980 (ed. cehă: *Báje, myty, dejiny*).

Karel IV, *Vlastní životopis*, Praga, Otto.

Koralka J., *Frantisek Palacky, evropsky historik a politicky myslitel*, Praga, Nadace Jirího z Podebrad, 1997.

Lagnel-Lavastine A., *Jan Patočka*, Ed. Michalon, 1998.

Liehm A., «Du provincialisme», *Lettre internationale*, nr. 18, 1988.

Liehtn A., *Trois générations: entretiens sur le phénomène culturel tchécoslovaque*, Gallimard, 1970.

Liehm A., «A l'ombre du brave soldat Švejk. Particularités de la culture tchèque», in *L'humour européen*, Lublin-Sèvres, 1993.

Marès A., *Histoire des pays tchèque et slovaque*, Paris, Hatier, 1995.

Michel B., *La mémoire de Prague. Conscience nationale et intelligentsia dans l'histoire tchèque et slovaque*, Paris, Perrin, 1987.

Patočka J., *Essais hérétiques sur la philosophie de l'Histoire*, trad. franc., Ed. Verdier, 1990.

Patočka J., *L'Idée de l'Europe en Bohême*, trad. franc., Ed. J. Million, 1993.

Patočka J., *Liberté et sacrifice*, trad. franc., Ed. J. Million, 1995.

Petitová A., *L'Église à Prague sous la dynastie des Luxembourg (1310-1419)*, Hilversum, Verloren Publishers, 1996.

Petrán J., «Obraz Karla jako hlavy státu v dějepisectví šesti století», *Karolus Quartus*, Praga, 1984, p. 77-104.

Podiven (col.), *Cesi v dejinách nové doby*, Praga, Rozmluvy, 1991.

Polisensky J., *Komensky, muz labyrintu a nadeje*, Praga, Academia, 1996.

Pynsent R., *Question of Identity (Czech et Slovak Ideas of Nationality and Personality)*, Budapesta, Central European Press, 1994.

Rak J., *Byvali Cechové, české historické myty a stereotypy*, Praga, H&H, 1994.

Richta R., *La civilisation au carrefour*, Ed. Anthropos, 1970.

Richter S., «Haškuv dobry voják Švejk», in *Slova a ticho*, Praga, Ceskoslovensky spisovatel, 1991.

Seibt F., *Karel IV, Císar v Evrope (1346-1378)*, Praga, Nakladatelství Lidové Noviny, 1999.

Servant C., *Critique et nation. La naissance de la critique dans les lettres tchèques (1860-1890)*, Montpellier, Bibliothèque d'études germaniques et centre-européennes. Université Paul-Valéry, 2000.

Treštik D., *Počatki Premyslovcu. Vstup Cechu do dejin (530-935)*, Praga, 1998.

Vodička F., *Počátky krásné prózy novočeské*, Praga, Melantrich, 1948. Lucrarea se referă la perioada 1800 à 1840.

Zeman Z., *Edvard Beneš, politicky životopis*, Praga, Mlada Fronta, 2000.

Ucraina

Beauvois D., *Le Noble, le serf et le réviser. La noblesse polonaise entre le tsarisme et les masses ukrainiennes (1831-1863)*, Paris, 1984.

Beauvois D., *La Bataille de la terre en Ukraine 1863-1914. Les Polonais et les conflits socio-ethniques*, Paris, 1994.

Borshchak I., *La légende historique de l'Ukraine: Istorija rusov*, Paris, collection historique de l'Institut d'études slaves, 13, 1949.

Borshchak I., *Vie de Mazeppa*, Paris, Calmann-Lévy, «Nouvelle collection historique», 1931.

Brogi Bercoff G., «Thé History of Christian Rus' in the *Annales ecclesiastici* of Caesar Baronius», *in* «Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine», *Harvard Ukrainian Studies*, XII/XIII, 1988-1989, p. 551-575.

Drweski B. (sub dir.), «L'Ukraine, un État indépendant en chantier», dosar al *La Nouvelle Alternative*, nr. 1, 1999, p. 6-58.

Finberg L., «L'Ukraine postcommuniste (1994-1997): une transition difficile», *Les pays de la CEI*, La Documentation française, 1998, p. 11-26.

Hrushevs'kyi M., *Cours d'histoire de l'Ukraine*, Paris, Première impr. ukrainienne en France, 1959.

Hrycak J., *Historia Ukrainy*, Lublin, 2000.

Joukovsky A. (Zhukovs'kyi Arkadii), *Histoire de l'Ukraine*, Paris, Éditions du Dauphin, 1993.

Joukovsky A., *Histoire de l'Ukraine*, Paris, 1993.

Kappeler A., *Petite histoire de l'Ukraine*, Paris, Institut d'études slaves, 1997.

Kosyk V., *L'Ukraine et les Ukrainiens*, Paris, Publications de l'Est européen, 1993.

Laroussilhe O. (de), *L'Ukraine*, Paris, PUF, 1998.

Luciani G., *Panslavisme et solidarité slave au* XIXe *siècle. La Société des Slaves unis (1823-1825)*, Paris, Université de Bordeaux, 1963.

Magocsi P. R., *A History of Ukraine*, Seattle, University of Washington Press, 1996.

Magocsi P. R., *Carpatho-Rusyns*, Orwell, Carpatho-Rusyn Research Center Inc., 1995.

Malyševskij, «Kogda i gde ustanovleno prazdnovanie pamjati sv. Vladimira 15 ijulija», *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii,* nr. 1, Kiev, 1882, p. 45-69.

Münz R., Ohlinger R., *The Ukraine after the Independence: The Making of a Nation between East and West,* Berlin, Institut Sozialwissenschaften, Humboldt Univ., 1999.

«Proceedings of the International Congress Commemoradng the Millennium of Chrisdanity in Rus'-Ukraine», *Harvard Ukrainian Studies,* XII/XIII, 1988-1989.

Sembratovich R., *Le tsarisme et l'Ukraine,* Paris, E. Cornely & cie, 1907.

Serebrjanskij N., «Drevnerusskie knjaženskie žitija. Obzor redakcij i teksty», *Ctenija v Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskih,* vol. 3,1915.

Sydoruk J. P., *Ideology of Cyrillo-Methodians and its origin,* nr. 193, Slavistica, Winnipeg, Ukrainian Free Academy of Sciences, 1954.

Sysyn F. E., «The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology», in *Social Research,* nr. 4, vol. 58, 1991, p. 845-864.

Szporluk R. (red.). *National Identity and Ethnicity in Russia and the New States of Eurasia,* Londra, 1994.

Szporluk R., «Des monarques de l'Empire à la construction d'une nation», *L'Autre Europe,* nr. 30-31, 1975.

Tinguy A. (de) (red.), *Ukraine, nouvel acteur du jeu international,* Bruxelles, Bruyiant, 2000.

Vodoff V., *Naissance de la chrétienté russe,* Paris, 1988.

Vodoff V., «Pourquoi le prince Volodimer Svjatoslavic n'a-t-il pas été canonisé?», *in* «Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine», *Harvard Ukrainian Studies,* XII/XIII, 1988-1989, p. 446-466.

Warmer C., *Burden of dreams: History and identity in post-Soviet Ukraine,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, 255 p.

Wilson A., *Ukrainian Nationalism in the 1990 s. A Minority Faith,* Cambridge (UK), 1997.

Wolchik S. L., Zvidiyannich V. (red.), *Ukraine: The search for a National Identity,* Lanham, Rowman & Litdefield, 2000.

Zastavny F. D., *Naselennia Ukraini,* Lvov, 1993.

IZVOARE

Baronius C., *Annales ecclesiastici... una cum critica historico-chronologica A. Pagi,* 59 vol., Lucae, 1738-1759, vol. XV (s.a. 867, 886), XVI (s.a. 965).

Bednář K., *Slovo k mladym*, Praga, Éd. Václav Petr, 1940.

Bencsik P., *Helységnévváltozások Köztes-Európában 1763-1995. Place-Name Changes in Europe-Between 1763-1995*, Budapesta, Teleld László Alapitvány, 1997.

Blaga L., *Trilogie de la culture*, in *Œuvres*, vol. IX, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985.

Brandys M., *Matka Królów*, Varşovia, 1957.

Brandys M., *Z dwóch stron drzwi*, Varşovia, 1981.

Cazacu M., *L'histoire du prince Dracula en Europe centrale et orientale (XVe siècle)*, Geneva, Librairie Droz, 1996.

Charrier J., *Chronique française de Charles VII, roi de France*, III, Paris, éd. par Vallet de Viriville, 1858.

Documents diplomatiques français sur l'histoire du bassin des Carpates 1918-1932, vol. I: *Octobre 1918 – Août 1919*, Budapesta, Akadémiai Kiadó, 1993.

Eliade M., *Maître Manole*, Junimea, Iaşi, 1992.

Filipiak I., *Absolutna amnezja*, Poznań, 1995.

Fodor P., «Az apokaliptikus hagyomány és az aranyalma legedája a török 15-16. századi közvéleményben», in *Történelmi Szemle*, XXXVII, 1997/1.

Gombrowicz W., *Journal: 1953-1956*, Christian Bougois Éditeur, 1981.

Gyulai Ferenc, *Le journal du Comte Francis Gyulai (1703-1704)*, Budapesta, Ed. S. Màrki, 1928.

Karinthy F., *M'sieur* [Tanar Ur Kérem], trad. F. Gal, *in fine*, Domaine hongrois, 1992.

Konwicki T., Le *complexe polonais*, Seuil, 1992.

Kostomarov N., *Le livre de la Genèse du peuple ukrainien*, trad. din ucraineană, introducere şi note de G. Luciani, Paris, Collection historique de l'Institut d'études slaves, 1956.

Krasiński Z., *La Comédie non-divine*, trad. de P. Cazin, Éd. Noir sur Blanc, 2000.

Kraszewski J. I., *Zyd. Obrazy współczesne*, t. I-III, Poznań, 1866.

Leger L., *Chronique dite de Nestor, traduite sur le texte slavon-russe*, Paris, 1884 (reimpr. 1973).

Leger L., *La littérature russe: notices et extraits des principaux auteurs depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, 1982.

Madàch Imre, *La tragédie de l'Homme (Az Ember tragediaja)*, trad. Roger Richard, Budapesta, Corvina, 1964.

Masaryk T. Garrigue, *Svetová revoluce*, Praga, Orbis, Cin & Orbis, 1925; trad. franc., *La résurrection d'un État*, Paris, Plon, 1929.

Meszoly M., *Variations désenchantées*, Phébus, 1994.

Michelet J., «La petite brebis», in *Légendes démocratiques du Nord*, Paris, 1854.

Michnik A., «Le prêtre et le bouffon», versiunea franc., *L'Autre Europe*, nr. 21-22, L'Âge d'Homme, 1989.

Mickiewicz A., *Dzieła wszystkie*, t. XVI: *Rozmowy z Adamem Mickiewiczem*, red. S. Pigoń, Varşovia, 1933.

Mickiewicz A., *Dzieła wszystkie*, t. I: *Wiersze*, red. Cz. Zgorzelski, Wrocław, 1981.

Mickiewicz A., *Dzieła wszystkie*, t. IV: *Pan Tadeusz*, Wrocław, 1969; trad. franc. de R. Legras, L'Âge d'Homme, 1992; trad. de R. Bourgeois, Éd. Noir sur Blanc, 1992.

Mickiewicz A., *Dzieła*, t. XI: *Literatura słowiánska*, Varşoia, 1955.

Mickiewicz A., *Le Livre des Pèlerins polonais*, L'Âge d'Homme, 1982.

Mickiewicz A., *Les Aïeux*, trad., introd. şi note J. Donguy şi M. Masłowski, L'Âge d'Homme, 1992; trad. de R. Bourgeois, Éd. Noir sur Blanc, 1998.

Mickiewicz A., *Les Slaves. Cours professé au Collège de France (1842-1844)*, Paris, 1914.

Miłosz C., *La prise de pouvoir*, Gallimard, 1954.

Mutti C., *Les Plumes de l'archange Michel*, Bucureşti, Ed. Anastasia, 1997.

Myl'nikov A. S., *Kartina slavjanskogo mira: vzgljad iz vostocnoj Evropy. Etnogenetičeskie legendy, dogadki, protogipotezy XVI-XVIII veka*, Sankt-Petersburg, 1996.

Opatoszu J., *Zydzi w walce o niepodległość Polski. Powieść na tle powstania roku 1863*, trad. pol. de A. Dan, Varşovia, 1931.

Örkény I., *Egyperces novellak*, Budapesta, Magvetö, 1968.

Örkény I., *Minimythes*, Paris, Gallimard, 1970.

Orzeszkowa E., *Nad Niemnem*, t. I-III, red. J. Bachórz, Wrocław-Warszawa-Kraków, 1996.

«Pamjat'i pohvala knjazju russkomu Vladimiru», in *Bibliateka Literatury Drevnej Rusi*, t. I, Sankt-Petersburg, 1998 (ed. critică: A. A. Zimin, *Kratkie soobščenija Instituta Slavjanovedenija*, vyp. 37, Moscova, 1963, p. 67-72).

Patočka J., «L'idée de l'Europe en Bohême», Ed. Jérôme Millon, 1991.

Patočka J., *Co jsou Cesi?/ Was sind die Tschechen?*, Praga, 1992 (ediţie bilingvă).

Petrov N., «Cestvovanie pamjati sv. Vladimira na juge Rossii i v častnosti v Kieve», *Trudy Kievskoj Duhovnoj Akademii*, nr. 2, Kiev, 1888, p. 594-616.

Program Kongresu, ed. Biuro Informacji Prasowej NSZZ «Solidarnosć», Gdańsk, 1981. Versiunea franceză publicată în «Solidarnosć – Pologne – Le dossier

de Solidarité, Gdańsk, août 1980 – Varsovie, décembre 1981», *L'Alternative*, număr special, ianuarie 1982.

Roth P., *Portnoy et son complexe*, Paris, Gallimard, 1970.

Słowacki J., *Kordian*, trad., introd. şi note J. Donguy şi M. Masłowski, L'Âge d'Homme, 1996.

Soutzo N., *Mémoires*, publicate de Panaioti Rizos, Viena, 1899.

Tuwim J., «Matka», în *Dziela. Wiersze*, t. II, Varşovia, 1995.

Wajda A., *To lubie*, catalog al expoziţiei Muzeului naţional din Cracovia en 1996.

BCUJAS/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

LISTA AUTORILOR

Anghelescu Mircea
Profesor la Universitatea din Bucureşti

Bartmiński Jerzy
Profesor la Universitatea "Marie Sklodowska-Curie" din Lublin

BerténYi Ivan
Profesor la Universitatea ELTE şi şef de catedră

Boia Lucian
Profesor de istorie, Universitatea din Bucureşti

Bordei-Boca Ramona
Conferenţiar de literatură şi limbă română, Universitatea Bourgogne

Bot Ioana
Profesor asociat de literatură română, Universitatea "Babeş-Bolyai" din Cluj-Napoca

Brogi Berkoff Giovanna
Profesor la Universitatea din Milano, preşedinte al Asociaţiei italiene a slaviştilor

Buse Ionel
Conferenţiar de filozofie, Universitatea din Craiova

Chaunu Pierre
Membru al Institutului

Csernus Sandor
Director al Institutului maghiar din Paris

Delsol Chantal
Profesor de filozofie la Universitatea Marne-la-Vallée

Galmiche Xavier
Profesor la Universitatea Paris IV – Sorbonne

Goszczyńska Joanna
Conferenţiar la Facultatea de slavistică a Universităţii din Varşovia

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Grabowicz George G.
Profesor la Universitatea Harvard din Statele Unite

Gradvohl Paul
Conferenţiar la Universitatea Nancy II

Hensel Leszek
Fost cercetător la Institutul de slavistică al Academiei poloneze de ştiinţe; ataşat cultural la Lubljana, în Slovenia

Isaievici Jaroslav
Profesor şi director al Institutului de istorie al Academiei ucrainene de ştiinţe, preşedinte al Societăţii internaţionale a ucrainenilor

Janion Maria
Profesor emerit la Institutul de cercetări literare al Academiei poloneze de ştiinţe

Jedlicki Jerzy
Director al Institutului de istorie al Academiei poloneze de ştiinţe

Kiss Csaba
Profesor la Universitatea din Budapesta (ELTE), fost director al Institutului Europei Centrale

Kłoczowski Jerzy
Profesor emerit la Universitatea catolică din Lublin (KUL), director al Institutului Europei de Centru-Est şi al federaţiei Institutelor Europei Centrale, preşedinte al Comitetului polonez pentru UNESCO

Krzeminski Ireneusz
Profesor la Institutul de studii politice al Academiei poloneze de ştiinţe

Kylousek Petr
Profesor la Universitatea "Masaryk" din Brno

Loika Oleg
Profesor de literatură bielorusă la Universitatea din Minsk, poet

Lomné Georges
Profesor agregat de istorie la Universitatea Marne-la-Vallée

Masłowski Michel
Profesor şi director al departamentului polonez la Universitatea Nancy II, co-director al echipei de cercetare interculturală CERCLE

Mencwel Andrzej
Profesor şi director al Institutului culturii de la Universitatea din Varşovia

BCU CENTRALA UNIVERSITARĂ LIBRARY

Micinska Magdalena
Profesor la Institutul de istorie al Academiei poloneze de ştiinţe

Nowicka-Jezowa Alina
Profesor la Universitatea din Varşovia

Nowicki Joanna
Conferenţiar la Universitatea Marne-la-Vallée

Petitova-Benoliel Anna
Istoric, lector de istorie cehă şi slovacă la INALCO

Rak Jirí
Profesor la Universitatea "Carol" din Praga

Reszler André
Profesor la Universitatea din Geneva

Rouart Marie-France
Profesor la Universitatea Nancy II

Sokol Jan
Profesor la Universitatea "Carol" din Praga

Stora-Sandor Judith
Profesor emerit la Universitatea Paris X – Nanterre; preşedinte al Centrului de cercetări ale umorului CORHUM

Szczuka Kazimiera
Cercetător la Institutul de cercetări literare al Academiei poloneze de ştiinţe

Taylor-Terlecka Nina
Cercetător, Oxford

Tazbir Janusz
Vice-preşedinte al Academiei poloneze de ştiinţe

Walicki Andrzej
Profesor la Institutul de filozofie şi sociologie al Academiei poloneze de ştiinţe şi profesor la Universitatea Notre-Dame (Indiana) din Statele Unite

Wunenburger Jean-Jacques
Profesor de filozofie la Universitatea Lyon III

Yannakakis Ilios
Scriitor, specialist în ţările Europei de Est

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Ţinem să mulţumim aici tuturor celor care ne-au adus un ajutor preţios în elaborarea lucrării şi recitirea documentelor:

Marie-Elizabeth Ducreux
EHESS, Paris

Paul Gradvohl
CIEH, Universitatea Paris III – Sorbonna Nouă

Jan Linka
Universitatea "Carol" din Praga

Aleksandr W. Lipatov
Universitatea de ştiinţe umane din Moscova

Vasili Maruta
Universitatea Nancy II

Nicolas Maslowski
CEFRES, Praga

Jean-Jacques Wunenburger
Profesor de filozofie, Universitatea Lyon III

Ilios Yannakakis
Scriitor, specialist în ţările Europei de Est

Precum şi traducătoarelor:
Justyne Balasinski
Muriel Blaive
Marie Bouvard
Nadejda Kuzmina
Clotilde Renaudinot
Agnieszka Zuk

BCUIASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

INDICE DE NUME

A

Adalbert-Wojciech, 72
Adenauer, Konrad, 543
Ady, Endre, 55, 508
Æeromski, Stefan, 29
Albert, J.-P., 212, 272
Alecsandri, Vasile, 218, 232, 238, 450, 451
Alexandrescu, Grigore, 231, 233
Alexandru I, 75, 101, 218, 338, 531
Alexandru II, 76
Alexandru cel Bun, 230, 238
Alexandru cel Mare, 36, 40, 62, 65, 69, 71, 230, 549
Amossy, 249
Anczyc, Wladyslaw Ludwik, 298, 299
Andersen, 505
Anderson, Benedict, 26, 81
Anderson, George K., 500, 503, 506
Andrei (sfîntul), 78
Andrysowic, Lazaire, 59
Angyal, Endre, 65, 66
Anna a Angliei (regină), 109
Anonymus, 50
Aragon, Louis, 109, 193
Arany, Janos, 507
Arendt, Hannah, 15
Aristotel, 16, 550, 552
Arnold, Emanuel, 258, 262
Arnoux, Alexandre, 512
Aronowicz, Józef, 281
Árpád, 221
Arsanyi, Coloman, 508
Asachi, Gheorghe, 234, 238
Ash, Timothy G., 199, 200
Assman, Jan, 145
Attila, 51, 221
August III, 530
August, Stanislas, 530
Augustus, 53, 152
Ausubel, Nathan, 365

B

Bach, Johann Sebastian, 549
Bachelard, Gaston, 16
Balaban, Majer, 281
Balbín, Bohuslav, 180-183, 185
Balladur, Edouard, 144
Bàn, Aladar, 508
Banuş, Maria, 245, 246
Barańczak, Stanislaw, 487
Baronius, César, 73, 78, 79
Barthes, Roland, 54, 243, 360
Bartminski, J., 375, 454
Bartok, Lewis, 505
Basarab, Radu Negru, 236
Batory, Ştefan, 377
Bălcescu, Nicolae, 232, 233, 235, 236
Bârsan, Victor, 245, 247
Bednár, Kamil, 354, 355
Beethoven, Ludwig van, 548
Behring, 232
Bela IV, 404
Bence, György, 487
Benda, Kálmán, 115
Bendeguz, 221
Beneš, E., 177, 180, 187
Benveniste, E., 462

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY

Béranger, Pierre Jean de, 507
Berkowicz, Józef, 284
Bertényi Ivan, 581
Bibescu, Gheorghe, 235, 237, 238
Bielski, Martin, 48, 61-69
Bismarck, Otto, 457
Blaga, Lucian, 86
Bloom, Harold, 315
Blüher, Hans, 402
Bobrownicka, Maria, 132, 292, 454, 465
Bogdanovici, Adam, 493
Bogdanovici, Maxim, 493
Boia, Lucian, 524, 552, 581
Bolesław cel Viteaz, 376
Bolesław V cel Timid, 376
Boleslas I, 72
Boleslas cel Viteaz, 73
Bolintineanu, Dimitrie, 231
Bolzano, Bernard, 182, 183
Bonaparte, Napoleon, 222, 337
Bonifaciu IX, 107
Boris, 72
Borodulin, Rigor, 493
Borowy, Wacław, 420
Botty, Ján, 225, 227
Boy-Zelenski, 334
Brague, Rémi, 42
Brandys, Kazimiers, 423
Brandys, Marian, 333
Braudel, Fernand, 22
Brejewsky, A., 62
Brejnev, Leonid Ilici, 197
Broch, Hermann, 31
Brod, Max, 31
Brodziński, K., 408, 457
Brozek, 455
Brtán, Rudo, 65
Brzezie, Jan Lutek de, 97
Brzezinski, Zbigniew, 30
Brzozowski, Stanislas, 277
Brzozowski, Stanisław, 121
Buber, Martin, 365, 395
Buchez, Philippe, 415
Buczkowski, Leon, 387
Budai-Deleanu, Ion, 230
Bujak, Franciszek, 432
Bujak, Zbigniew, 207
Bulgakov, S. N., 76
Bunsch, 385
Burckhardt, Jacob, 542, 547
Burdziej, B., 287
Burebista, 91, 92, 519
Burke, Edmund, 532
Bush, George, 21
Busovskii, Mikola, 493
Byron, George Gordon, 225, 269, 489

C

Calixt III, 109, 113
Camus, Albert, 337
Cantemir, Dimitrie, 443, 444
Capek, Karel, 325, 353, 355, 361
Caragiale, Ion Luca, 242
Carlyle, Thomas, 294, 532, 544
Carol, 40, 174
Carol IV, 43, 150-153, 173-190, 251
Carol VII, 111
Carol IX, 53
Cartojan, Nicolae, 82
Cassirer, Ernest, 16
Cazimir cel Mare, 72
Călinescu, George, 249
Cârlova, Vasile, 230
Ceaușescu, Nicolae, 91, 143, 243, 244, 247, 451, 516, 518-524
Céline, Louis Ferdinand, 337
Cervantes, Miguel de, 550
Cesmički, Ivan, 50
Cezar, 58, 230
Chałasiński, Józef, 347
Chaloupecky, V., 185, 186
Chalupecky, Jindrich, 354, 355
Chalupko, Sam, 226, 227
Charlemagne, 9, 548, 549
Chastellain, Georges, 111
Chevelov, Iuri-George, 432
Chișinevschi, M., 242
Chiril, 29, 34, 42, 131, 133, 135, 252, 428, 432
Chmielowski, Benedykt, 66
Chołoniewski, Antoni, 301
Chopin, Frédéric, 269, 276, 423
Christen, Olivier, 550
Chwin, Stefan, 388
Cieszkowski, August, 270, 409, 413-417
Cioran, Emil, 153
Cirević, 63
Clement VII (papa), 109
Clement VIII (papa), 438
Clercq, Jacques du, 111
Clovis, 72
Cobbett, William, 532

Conrad, Josef, 276
Constant, Benjamin, 531
Constantin, 72
Constantin, cel Mare, 65, 74
Copernic, Nicolaus, 122
Corvin, Mathias, 109, 113
Costin, Miron, 443
Coudenhove-Kalergi, Richard de, 548
Coulanges, Fustel de, 41
Creangă, Ion, 242
Csáti, D., 50
Cserei, Mihály, 51
Cywinski, 337
Czapski, Józef, 382
Czarniecki, 222
Czarnowski, Stefan, 211, 282
Czartoryski, (prinţul), 131
Czartoryski, Adam, 131, 173, 408
Czettler, Antal, 95

D

Dabek-Wirgowa, 455
Dabrowska, Maria, 121
Dabrowski, Jan Henryk, 133, 220, 222, 282, 284
Dalimil, 58
Danilevski, Nikolai, 133
Dante, Alighieri, 550
Davies, Norman, 119, 324
Decebal, 87, 89, 91, 238, 441
Dedecius, 324
Dedecius, Karl, 471, 527
Delacroix, Eugène, 547
Delaperrière, Maria, 217
Delsol, Chantal, 9, 325, 376, 553
Dembołecki, Wojciech, 65, 66, 165
Dembowski, Edward, 409
Derrida, Jacques, 501
Desprez, H., 238
Deszo, Lucien, 508
Detius, Jodocus Ludovicus, 60, 63
Devoty, Josef F., 257
Diez, Friedrich, 446
Diocleţian, 65
Djordjevic, Jovan, 218
Dlabač, Jan Bohumír, 255
Długosz, Jan, 47-49, 58, 60, 63, 69, 70, 157, 165
Dmowski, Roman, 160-162
Dobrovski, Joseph, 132
Dobrovsky, 45
Dobrovsky, Josef, 252
Dochia, 89, 238
Donţov, Dmitri, 433
Dostoievski, Fiodor Mihailovici, 153, 318, 480
Dow, Ber Meisels, 287
Drăgan, Iosif Constantin, 91
Dracula, 142
Drahomanov, Myhailo, 433
Drahomanov, Myxajlo, 316, 317
Drawicz, Andrzej, 480
Duşan, 216
Dubček, Alexander, 170, 191, 195, 194, 199
Dubovka, Vladimir, 494, 495
Duchiński, Franciszek, 130
Duker, Abraham C., 286
Dukla, Popa din, 57
Dumézil, Georges, 83
Durand, Gilbert, 16, 552
Durkheim, Emile, 211
Dyamentowski, Mikołaj, 99

E

Edvige, Jadwiga, 72, 73
Egelking, Leszek, 351
Einstein, Albert, 550
Eliade, Mircea, 35, 81-84, 90, 220, 241, 242
Emerich, Imre, 404
Eminescu, Mihai, 212, 239-250, 442
Engels, Friedrich, 101, 129, 156
Eötvös, Joseph, 509
Erdelyi, Janos, 503, 504
Erdelyi, Joseph, 512
Esterhazy, Peter, 337
Etienne, le Grand, 238
Evtuşenko, Evgheni, 102

F

Fabre, Daniel, 211, 264
Fadner, Frank, 130
Falkenstein, Karl, 295
Falkowski, Juliusz, 282
Fanon, Frantz, 544
Farkas, Endre, 509

Fejtö, François, 192, 197
Feldek, 229
Feliński, Alojzy, 218
Ferry, J.-M., 23
Fiala, Z., 188, 189
Filip al Macedoniei, 65
Filipiak, Izabela, 425, 426
Filipowicz, Kornel, 386
Fischel, Alfred, 129
Fleg, Edmond, 508
Flodoard, 52
Focillon, Henri, 437
Folz, Robert, 541
Foucher, M., 28
Fourier, Charles, 504
Frajlich, Anna, 388
Francus, 152
Frank, Jan, 284
Frederic III, 109
Frederic cel Mare, 457
Fredro, Andrzej Maksymilian, 169
Freud, Sigmund, 363, 365, 369, 550
Frybes, M., 203, 207
Frycz-Modrzewski, Andrzej, 456
Fuks, Ladislav, 360

G

Gadamer, H.G., 16
Gaj, Ljudevit, 132
Gałczyński, 334
Galileu, Galileo, 550
Gallus, Anonimul, 53, 125
Gamkrelidze, T.W., 462
Garibaldi, Giuseppe, 496
Gasperi, Alcide de, 542
Gaulle, de (general), 9
Gavriil, 231
Gellner, 26
Geremek, Bronisław, 21
Gheorghiu-Dej, Gheorghe, 517
Gide, André, 309
Giedroyć, Jerzy, 124, 277
Giller, Agaton, 288
Gizel', Innokentij, 78
Gleb, 72
Głowacki, Bartosz, 298, 299
Głowinski, 225
Goci, Aureliu, 247
Godebski, C., 457
Goethe, Johann Wolfgang von, 269, 511, 550
Goldberg, Jakub, 282
Golescu, Nicolae, 447
Gołuchowski, Józef, 535
Gombrowicz, Witold, 54, 121, 274, 320, 325, 326, 328-330, 333, 334, 474
Gomolicki, Leon, 386
Gomulicki, Wiktor, 292
Gorbaciov, Mihail Sergheevici, 21
Goszczyński, Konstanty, 421
Gothar, Peter, 481
Gottwald, Klement, 266
Grabski, 385
Grass, Günter, 388
Gregor-Tajovski, J., 227
Grémion, Pierre, 193
Grimm, frații, 512
Grinberg, Daniel, 282
Grottger, A., 158
Grubiński, Wacław, 381
Grusa, Jirí, 358
Guagnino, A., 69
Guizot, François, 542
Gumplowicz, Ludwik, 341
Gusovski, Mikola, 495
Gustave, Adolphe, 270
Gwagnin, Aleksander, 49, 165
Györffy, Gy, 50
Györy, János, 115
Gyulai, Ferenc, 502

H

Habsburg, Frederic III, 178
Hacquet, 88
Hagymasy, Ferenc, 504
Hájek, Václav, 61, 62, 65, 179
Halas, Frantisek, 355
Händel, Georg Friedrich, 548
Harold, B. J., 109
Hasdeu, Bogdan Petriceicu, 235
Hašek, Jaroslav, 321, 325-327, 350, 352, 353, 355, 357, 360, 361
Havel, Václav, 31, 190, 191
Havlíček, Borovsky Karel, 402
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 414
Heidegger, Martin, 16, 354
Heliade Rădulescu, Ion, 230-232, 236
Heltman, Wiktor, 408
Hemar, Marian, 383

Hentzi, Heinrich, 139
Herczeg, Ferenc, 509
Herder, Johann Gottfried, 26, 45, 132, 272, 310, 454
Herling-Grudziński, 277
Herodot, 39, 83, 450, 542
Hertz, A., 284
Hertzl, Theodor, 371
Hesiod, 150, 151, 153
Heym, Stefan, 508
Himko, J.P., 433
Hirnyk, Oleksy, 435
Hirsal, Josef, 355
Hirsch, Charles-Henry, 512
Hlaváček, I., 189
Hmelniţki, Bogdan, 167, 483
Hobsbawm, Eric, 26, 292
Hodža, 227
Hoffman, Karol, 173
Höfler, Konstantin, 259
Hofmannsthal, Hugo von, 94
Hohenzollern, Carol de, 218
Holan, Vladimír, 355
Holec, Roman, 147
Holland, Agnieszka, 424
Holy, Prokop, 255
Homer, 65, 310, 384
Horaţiu, 150, 151
Hořovice, Beneš de, 177
Horthy, Miklos, 144
Hrabal, Bohumil, 337, 350, 355-357
Hruşevski, Myhailo, 433
Huelle, Pawel, 387
Hugo, Victor, 232, 234, 309, 489
Huizinga, Johan, 547
Humboldt, Wilhelm von, 454
Hunyadi, Ioan de, 221
Hus, Jan, 108, 176, 189, 250, 252-254, 260-266
Husak, Gustav, 198

I

Ignatiu (patriarh), 79
Ioan XXIII, 113
Ioan-Paul II, 135, 205, 276
Iosif II, 181, 183
Inocenţiu III, 112
Iliescu, Ion, 524
Illyés, Gy., 55
Ipatova, Olga, 494
Iustinian I, 65
Ivan cel Groaznic, 76
Iwanow, W.W. 462
Iwaszkiewicz, 480

J

Jagellon, Cazimir, 72
Jagellon, Ladislas, 269
Jagiello, Ladislas, 163, 298, 300
Janda, Krystyna, 424
Janion, Maria, 291, 332, 418, 420, 421, 424, 425
Janosik, 222-229, 574
Jaruzelski, Wojciech, 200, 389, 424
Jasienica, Paweł, 121, 127
Jaspers, Karl, 472
Jastrzebiec-Mosakowski, Marek, 388
Jeanne, d'Arc, 44
Jedlicki, Jerzy, 293, 320, 350, 467, 541
Jeník, Jan, 255
Jérôme (sfîntul), 180
Jirásek, 262
Jireček, Josef, 259
Joselewicz, Berek, 280-283, 290
Jourdan, Jean-Baptiste, 255
Juhàsz, Gyula, 511
Jullien, Marc Antoine, 295
Jung, Carl Gustav, 270
Jungmann, Joseph, 132

K

Kadłubek, Vincent, 58
Kafka, Franz, 322, 325, 355
Kafka, Joseph K. 26, 31, 334, 336, 337, 369, 372, 392
Kalista, Z., 186
Kallay, Miklos, 94
Kaloušek, J., 184
Kálti, Márk, 50
Kamieński, Henryk, 409
Kant, Immanuel, 16
Karafiát, Jan, 261
Karazyn, Vassili, 131
Karinthy, Frigyes, 334, 371
Károlyi (conte), 139
Katona, Joseph, 371, 501
Kautsky, Karl, 263

BIBLIOTECA FACULTĂŢII DE ISTORIE

Kelles-Krauz, Kazimierz, 101, 102
Kemeny, Aladar, 510
Kemény, J., 52, 371
Kézai, S., 49, 50
Kinga, Cunegunda (regina), 72
Kipling, Joseph Rudyard, 103
Kisielewski, Stefan, 388
Kiss, Arnold, 509
Kiss, Csaba, 222
Kiss, Joseph, 507
Kleiner, Juliusz, 420
Klemensiewicz, Z., 459
Kloczowski, Jerzy, 123, 152, 162
Klonowic, Sebastian, 456
Kłoskowska, Antonina, 328, 329, 452, 454, 477
Kočan, 229
Kochanowski, Jan, 59-63, 65, 119, 377, 456
Kogălniceanu, Mihail, 230
Kohl, 21
Kołakowski, Leszek, 23, 268, 277, 323, 333
Kolár, Jirí, 355
Kolbuszewski, 228
Kölcsey, Ferenc, 217, 220, 221
Kollár, Jan, 132
Königshofen, Jacob Twinger von, 177
Konrád, Edmond, 265
Konrad, György, 487
Konwicki, Tadeusz, 275, 331, 376, 385-388, 481, 486
Kopczyński, Onufry, 459
Kopernik, Mikołaj, 413, 456
Kopitar, 445
Korczak, Janusz, 275
Kořínek, Jan, 257
Körner, Theodor, 256
Kornis, Mihaly, 487
Korotkevici, Vladimir, 495
Kosciuszko, Tadeusz, 102, 170, 220, 222, 269, 280, 281, 283, 287, 289, 290, 295, 296-303, 337
Kosmas, 43
Kosmas (canonic), 57
Kossak, J., 158
Kostomarov, Mykola, 29, 131
Kosztolanyi, 335-337
Kotlarevsky, Ivan, 431
Košut, Bedřich Vilém, 259
Krak, 58, 61
Král', Jank, 225, 226
Králik, 229
Kramsztyk, Izaak, 288
Kramsztyk, Z., 284
Krantz, 70
Krasicki, I., 67
Krasiński, Zygmunt, 269, 270, 272, 274, 284, 300, 316, 409, 414
Kraszewski, Józef Ignacy, 289, 290, 301, 458, 537
Kratochvil, Jirí, 350, 358
Križanić, Jurai, 62, 66, 67, 131
Krofta, Kamil, 263
Król, Marcin, 487
Kromer, Martin, 61, 62, 64, 69, 70, 165, 456
Kronenberg, Leopold, 537
Kruk, 385
Krupenka, Evgheni, 493
Krysiński, 532
Krzyszton, Jerzy, 332
Krzywicki, Jerzy, 458
Kubacki, Wacław, 420
Kucera, Rudolf, 487
Kudirka, Vincas, 214
Kulicka, Ewa, 48
Kun, Béla, 139
Kundera, Milan, 325, 327, 328, 332, 468, 471, 473, 480, 487, 528
Kupala, Jan, 491
Kupala, Janka, 493, 495, 496
Kupay, Dienes, 508
Kurzowa, 455
Kusniewicz, Andrzej, 387, 388

L

Ladislau I, 111
Ladislau III, 110
Ladislau V de Habsburg, 111
Lamartine, Alphonse de, 544
Lamennais, 410
Landy, Michał, 287, 288
Langer, Jiří, 391, 392, 396-403
Lazăr, 216
Lecca, C., 238
Leggewie, Claus, 21
Lehr-Spławiński, T., 462
Lelewel, Joachim, 157, 158, 172
Lemaire din Belgia, Jean, 113
Lenartowicz, Teofil, 298
Lenin, Vladimir, Ilici, 134, 203, 435

Lenkei, Henry, 508
Leroi-Ladurie, Emmanuel, 22
Leroux, Pierre, 412
Lestek III, 58
Leu, Corneliu, 245
Levinas, Emmanuel, 277
Lévi-Strauss, Claude, 39, 500, 513
Levitt, Marcus, 318
Lévy, Armand, 286, 447
Libelt, Karol, 339, 409, 457
Libočany, Václav Hájek din, 61
Liehm, Antonin, 327, 328, 474, 475
Linde, Samuel B., 460
Lipiński, Krzysztof, 396
Lipinski, Viaceslav, 433
Lipinski, Waclaw-Vaceslav, 436
Lipovetsky, 213
Liszt, Franz, 489
Locke, John, 171
Lorenzo Magnificul, 545
Łubieński, S., 73
Luccari, Giacomo, 64
Luciani, G., 131
Ludovic, cel Mare, 50, 405
Ludovic II al Ungariei, 109
Ludovic XII, 72
Luther, Martin, 254, 549
Luxemburg, Sigismund de, 94, 106, 107, 113, 143, 178, 252

M

Mably, Gabriel Bonnot de, 171
Mach, Wilhelm, 385, 386
Machar, Josef Svatopluk, 265
Machiavelli, Niccolo, 110
Mackiewicz, Józef, 381, 383, 384, 387, 463
Macpherson, James, 310
Madàch, Imre, 504-506
Madariaga, Salvador de, 541, 544
Maiorescu, Titu, 249
Maistre, Joseph de, 412
Makowiecki, 455
Malczewski, Jacek, 332, 333
Malinowski, L., 459
Malyševskij, 77
Mańkowski, 48
Mann, Thomas, 328
Mannová, Elena, 147
Marcovici, Simion, 236, 237
Marès, Antoine, 191
Maria-Tereza, 94, 549
Marián, Béla, 145
Marignola, 177
Marko, 216, 218
Marsall-Petrovski, Gustav, 228
Marx, Karl, 129, 156, 161, 515, 550
Masaryk, Thomas G., 25, 152, 185, 263-265
Maslanka, Julian, 65
Masłowski, Michel, 137, 214, 279, 326, 420, 487
Matejko, Jan, 158, 276, 297, 298, 300, 302, 337
Mathias, 177, 221
Mathias I, 406, 407
Mathias II, 407
Mazeppa, Ivan Stepanovici, 489
Mazowiecki, Tadeusz, 201, 206
Mazzini, Giuseppe, 410, 419
Melichercik, Andrej, 229
Mendelssohn, Moise, 322, 363
Mentovich, Francis, 509
Meszöly, Miklos, 336
Metodiu, 29, 35, 42, 62, 131, 133, 135, 252, 428, 432
Metternich, 256
Meyer (doctor), 238
Mezey, Alexandre, 508
Michal, Karel, 358
Michel, P., 203, 207
Michelet, Jules, 86, 232, 280, 295, 301, 412, 442
Michnik, Adam, 323, 337, 485
Micinska, 299
Mickiewicz, Adam, 29-31, 131, 151, 152, 158, 172, 212, 234, 269-271, 273, 274, 276, 283-286, 288, 295, 301, 307-309, 311, 312, 314-317, 339, 379, 380, 389, 409-414, 416-423, 458, 482, 534
Micu, Samuil, 445
Miechów, Matei de, 60, 69
Miechowita, Matei, 48, 69
Mieroszewski, Juliusz, 121, 124, 277
Mierzwa, 58, 62
Mieszko I, 73
Mihai, Viteazul, 142, 221, 230-233, 235-238
Mihail cel Mare, 231
Mihanovic, Antun, 219
Millon, 325

Miłosz, Czesław, 121, 213, 277, 320, 381, 384, 387, 388, 477, 540
Mircea cel Bătrîn, 230
Mircea I, 238
Modráček, František, 263
Modrzewski, 122, 456
Mokrzycki, Edmund, 200, 202
Moniuszko, Stanisław, 379
Monnet, Jean, 543
Montaigne, Michel Eyquem de, 545-547
Montalembert, Charles de, 155, 410
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, 375
Moore, G.E., 47
Morawski, F., 457
Moţa, Ion, 90
Movilă, Petru, 27, 77, 78, 80
Mozart, Wolfgang Amadeus, 549
Mrozek, Sławomir, 275, 326, 333, 334, 474
Mroziński, Józef, 459
Muller, Jean-Léon, 147
Muneles, Moshe, 391
Murad IV, 98
Mureşanu, Andrei, 220, 221
Musil, Robert, 31, 325, 352

N

Napoleon, 101, 155, 212, 254, 267, 269, 272, 282, 283, 294, 411, 412, 530
Napoleon III, 447
Naruszewicz, A., 67
Negruzzi, Costache, 234
Nejedly, Jan, 255
Nejedly, Z., 185, 264, 266
Nemoianu, Virgil, 248
Neplach, 177
Neuenburg, Mathias de, 174
Nevski, Alexandru, 75-77
Newerly, 385
Newton, Sir Isaac, 550
Nicolae I, 76, 344
Niecisław, Baudouin de Courtenay, Jan, 459
Niéki, Lajos, 501
Nietzsche, Friedrich, 546, 547, 550
Norwid, Cyprian K., 22, 121, 274, 276, 284, 288, 416, 423
Novotny, Antonin, 195
Nowak, Stefan, 207
Nyitrai, Joszsef, 510

O

Obrenovici, Milan, 218
Odobescu, Alexandru, 232
Olaf, 72
Opaliński, Łukasz, 99
Opatoszu, Józef, 290, 291
Orbán, Viktor, 146
Orbini, Mauro, 64, 70
Örkény, Istvan, 335
Ormos, Mária, 137, 140, 148
Orszag-Hviezdoslav, P., 227
Ortega y Gasset, José, 39
Orzechowski, S.,
Orzechowski, Stanisław, 68, 71, 164, 377, 456
Orzeszkowa, Eliza, 379, 380, 422, 458
Ostrowski, Antoni, 283
Otakar, Přemysl, 185
Otto de Habsburg, 549
Otto III (împăratul), 43
Ovidiu, 65, 150

P

Paderewski, Ignasy, 302, 303
Pagi, A., 73
Palacio, Jean de, 511
Palach, Ian, 435
Palacky, F., 182, 183, 185
Palacky, František, 258, 259, 261, 266
Pannonius, Janus, 50
Pardubice, Arnošt de, 180
Pastoureau, Michel, 548
Paszkiewicz, Henryk, 130
Paszkowski, M., 53
Patočka, Jan, 323, 475, 486
Patrick (sfîntul), 211
Paul II (papa), 109
Pecka, Josef Boleslav, 263
Peguy, Charles, 154
Pekař, J. 185, 265, 266
Pelcl, František Martin, 181, 184, 187, 252, 253, 258
Pelworf, Józef, 129
Pericle, 545

Peroutka, Ferdinand, 265
Perutz, Leo, 506
Peterdi, Endre, 507
Petöfi, Sándor, 217, 496, 504
Petrarca, Francesco, 177
Petrov, N., 77
Pfitzner, Joseph, 186
Phidias, 545
Photius (patriarh), 79
Piasecki, Sergiusz, 387
Piccolomini, Eneas Sylvius, 59, 64, 65, 112, 178
Pigoń, Stanislas, 299
Piłsudski, Jósef, 124, 153, 161, 162, 275, 305, 347
Piteşti, Pretorian la (profesor), 237
Pithart, Petr, 191, 197, 198
Pittard, Eugène, 130
Pius II, 109, 112, 179
Plater, Emilia, 424
Platon, 545, 550
Poděbrady, George de, 178, 179, 185
Podolecki, Jan Kanty, 535
Pol, Wincenty, 154, 378
Poniatowski, Joseph, 269, 294, 295
Poniatowski, Stanisław, 459
Popiełuszko, 276
Poplawski, L., 160
Popolvar, 224
Porphyrogenetul, Constantin, 58
Potocki, Jan, 492, 506
Potocki, Stanislaw Kostka, 282
Praga, François de, 177
Preşern, France, 132
Prószyński, Konrad, 459
Prus, Boleslav, 29, 69, 274, 458
Przemyk, Grzegorz, 425
Przybos, Julian, 420
Ptolomeu, 48
Puşkin, 31, 212, 309, 311-314, 317, 318, 480, 489, 492
Puchmajer, Antonín, 255, 256
Puzynina, J., 454

Q

Quinet, Edgar, 232, 412, 505

R

Radenín, Přibík Pulkava de, 177
Radu, Negru, 230, 236
Radziwiłł, 377
Rákóczi, 227
Rákóczi (prinţul), 109
Rákóczi, Francisc, 51
Ralite, Jacques, 193
Ranger, 292
Rastislav, 41
Răzvan, 235
Reed, Walter, 230
Rej, Mikołaj, 377
Renan, Ernest, 469
Rezler, A., 467
Riazanov, Ales, 494
Richter, 292
Richter, Sylvie, 352
Ricœur, Paul, 16, 23
Ringelblum, Emanuel, 281
Rivière, 241
Ribakov, Boris R., 102
Robert, Carol, 405
Robert, Cyprien, 132
Roth, Philip, 362
Rougemont, Denis de, 544
Rousseau, 151, 171, 172
Royko, Kašpar, 252
Różewicz, Tadeusz, 275
Runik, J., 197
Rupnik, Jacques, 191
Rychard, Andrzej, 200
Rzewuski, Adam Wawrzyniec, 171
Rzewuski, Henryk, 173

S

Sabbioneta, 545
Sadowska, Barbara, 425
Safarik, Pawel Josif, 132, 222
Saint-Simon, 504
Sallai, János, 140
Samsonowicz, Henryk, 121
Sante, Graciotti, 98
Sarbiewski, Kazimierz, 456
Sarmata, Albert, 171
Sarnicki, Stanislas, 64, 69
Sarnicki, Stanisław, 49, 165
Sartre, Jean-Paul, 213, 544
Sava (sfîntul), 216, 237, 238

BCU IAŞI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Scheiber, Alexandre, 501, 502, 504, 507
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 16, 412, 414
Schiavoni, 238
Schiller, Friedrich, 269, 506, 544, 548
Schiper, Ignacy, 283, 284, 288
Schlegel, Friedrich von, 549
Schubart, Friedrich, 505, 508
Schuman, Maurice, 543
Schwartzbart, Ignacy, 290
Set, 152, 165
Sforza, Francesco, 109
Shakespeare, William, 310, 337, 550
Shelley, Percy Bysshe, 313, 505
Shwarz, 293
Siakel, J.-L., 228
Siemieński, Ludwik, 298
Sienkiewicz, Henryk, 276, 297, 298, 380, 458
Sienno, Jakub de, 97
Sigismund de Luxemburg, 106, 107, 143, 178, 252
Sigismund I, 97
Sigismund III, 98
Sikorski, Jan, 66
Simecka, Martin, 485
Singer, I.B., 31
Šír, František, 256
Sironneau, 241
Sis, Anatolii, 494
Skarbek, 532
Skarga, Piotr, 295
Skorina, Francisk, 499
Skvorecky, Josef, 358
Słonimski, Antoni, 99
Słowacki, Juliusz, 67, 151, 172, 269, 270, 272, 273, 275, 301, 316, 333, 339, 409, 413, 414, 422, 458, 460, 489
Smolicz, 452
Smolka, 460
Sobieski, Ioan III, 99, 100, 129, 269, 295, 298
Soljeniţin, Aleksandr, 489
Soloviov, Vladimir, 168
Sotola, Jirí, 358, 359
Spaak, Paul-Henri, 542
Spengler, Oswald, 546, 547
Speváček, J., 189
Split, Thomas de, 57
Stalin, 30, 91, 134, 162, 246, 381
Stanislas (episcop), 72
Staniszkis, Jadwiga, 199, 200
Starowolski, Sz., 48
Staszic, Stanisław, 101, 285
Stempowski, Jerzy, 383
Stepney (lord), 109
Šternberk, Jaroslav de, 256
Stloukal, K., 187
Stomma, Stanisław, 477
Strabon, 83
Strauss, Leo, 15
Stroganov (conte), 131
Stryjkowski, 49, 70, 72
Stryjkowski, Julian, 387
Stryjkowski, Maciej, 69, 165
Strzempiński, Tomasz, 96
Štúr, Ludovít, 212, 224, 225
Sturdza, Mihai, 238
Suţu, N., 237, 238
Suchodolski, Rajnold, 296
Sue, Eugène, 503, 504
Supinski, Józef, 537
Surowiecki, 532
Šusta, J., 187
Suvorov, Aleksandr, 282
Šviatopulk, 50, 51
Swiderski, Bronisław, 203, 208
Swietochowski, Aleksander, 121, 416, 538
Swiezawski, Stefan, 123, 124
Sylvius, Aeneas, 109, 112, 178
Szabó, Ildikó, 145
Szajnocha, Karol, 301
Szczepanowski, Stanisław, 539
Szczuka, K., 374, 426
Szécsi, Denes, 109
Szécsi, Ferenc, 510
Székely, Bertalan, 114
Szilágyi, A., 55
Szilágyi, Mihály, 113
Szücs, Jenö, 30

Ş

Şevcenko, Taras, 29, 30, 212, 308, 309, 311, 312, 314, 316, 317, 433, 435
Şincai, Gheorghe, 445
Ştefan, 72
Ştefan (rege), 88
Ştefan cel Mare, 221, 230, 234, 238
Ştefan Sfîntul, 9, 12, 94, 105, 107, 404, 406, 407

T

Tacit, 150
Tank, Maxim, 495
Tartakowski, 240
Taylor-Terlecka, N., 375, 390
Tazbir, Janusz, 121, 292, 458
Terbe, Louis, 115
Thomas d'Aquino, sfîntul, 463, 550
Timothy, F., 55
Tokarczuk, Olga, 388
Tomek, Václav Vladivoj, 259, 262, 265, 266
Topolski, 229
Torańska, Teresa, 476
Tortosa, 456
Toth, Endre, 507
Touraine, Alain, 208
Towiański, Andrzej, 285, 411, 413
Traian, 441-443, 517
Trentowski, Bronisław, 173, 409, 414, 416
Tudor, Corneliu Vadim, 524
Turski, Wojciech, 171
Tuwim, Julian, 334, 423
Tyl, Josef Kajetan, 212, 219

U

Ujejski, Kornel, 296, 301
Urban VIII, 99
Ureche, Grigore, 443
Ursachi, Mihai, 247
Ursyn, Niemcewicz J., 158

V

Vaclav (duce), 43
Vaculík, Ludvík, 357
Vajda, Janos, 505
Valéry, Paul, 352, 547
Valois, Henri de, 122, 164
Varadi, Anthony, 512
Várdai, János, 111
Varron, 152
Vasa, Ladislau IV, 99
Vasa, Sigismund III, 98
Vavák, František, 251
Văcărescu, Iancu, 230
Veleslavin, Daniel Adam de, 63
Velestinlis, Rhigas, 232
Velughin, Anatolii, 495
Venceslas (sîntul), 73, 75, 174, 251, 265
Venceslas III, 174
Venceslas IV, 176, 177, 179
Venclova, Tomas, 451, 482
Vercingetorix, 12
Vincenz, Stanisław, 384, 388
Vislitskii, J., 493
Vitner, Ion, 245
Vitterboi, Gottfried, 52
Vladimir, 30, 42
Vladimir (prinţul), 74-80
Vladimir (sfîntul), 76, 77, 80
Vladimir cel Mare, 491
Vladislav I, 110, 406
Vodă Negru, 85
Vodieka, Felix, 351
Vojtech, Adalbert (episcop), 43
Volney, 546, 547
Voltaire, 150
Vörösmarty, Mihály, 217, 220, 221
Vrančić, 63
Vraz, Stanko, 132

W

Wagner, Sándor, 114
Wajda, Andrzej, 158, 214, 276, 277, 337, 423, 424
Wałesa, Lech, 67, 126, 201, 276, 389
Walicki, Andrzej, 133, 152, 173, 280, 417
Wallenstein, 238
Wandruszka, 463
Wańkowicz, Melchior, 381
Wapowski, Bernard, 48, 63
Warren, Robert Penn, 309
Weiner, Richard, 355
Weitmile, Beneš Krabice de, 177
Werböczy, I., 52, 54
Werfel, Franz, 372
Weyssenhoff, 380
Wezyk, F., 457
Whitman, Walt, 309
Wielhorski, Michal, 171
Wielopolski, Aleksander, 305, 341
Wiesel, Elie, 365
Witkiewicz, Stanisław Ignacy, 325, 326, 474, 540, 541
Włodkowic, 122
Wnuk-Lipiński, Edmund, 202
Worcell, Stanisław, 385, 408

BCU CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Wróblewski, Walery, 101
Wybicki, Jósef, 220, 222
Wyspiański, Stanislas, 276, 336, 496

Z

Záborsky, J., 227
Zakiewicz, Zbigniew, 387
Zamoyski, Jan, 456, 460
Zdziechowski, Marian, 277, 540
Zeromski, Stefan, 121, 274, 276, 291, 301
Zgorzelski, Czesław, 420
Ziejka, 299
Zižka, Jan, 250, 253, 255-258, 261, 262, 265, 266
Znaniecki, Florian, 463, 540
Zrinski, Nikola, 51
Zrínyi, Miklós, 51
Zsolt, Bela, 373, 511
Zukrowski, Wojciech, 386
Zweig, Stefan, 151

BOUJASICENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În colecția *Cartier Istoric* au apărut:

Alain Guerreau — *Viitorul unui trecut incert*
(Ce fel de istorie a Evului Mediu în secolul al XX-lea)

Michel Winock — *Vocile libertății*
(Scriitori angajați din secolulu al XIX-lea)

Iu. Fruntaşu — *O istorie etnopolitică a Basarabiei (1812-2002)*

N. Georgescu — *Moartea antumă a lui Eminescu (1883-1889)*

Eric Hobsbawm — *Era revoluției (1789-1848)*

Eric Hobsbawm — *Era capitalului (1848-1875)*

Eric Hobsbawm — *Era imperiului (1875-1914)*

Eric Hobsbawm — *Era extremelor (1914-1991)*

Robert Muchembled — *O istorie a diavolului*

Michel Winock — *Secolul intelectualilor*

Michel Beaud — *Istoria capitalismului de la 1500 pînă la 2000*

Barry Buzan — *Popoarele, statele şi teama*

J.-M. Gaillard, A.Rowley — *Istoria continentului european*
(De la 1850 pînă la sfîrşitul secolului al XX-lea)

Ion Chirtoagă — *Istoria românilor*
(Epoca medievală)

Dinu Poştarencu — *O istorie a Basarabiei* (1812-1940)

Andrei Țurcanu — *Sabatul sau*
Noaptea vrăjitoarelor politicii moldoveneşti

Octavian Şofransky — *Republica Moldova: Capital geopolitic*

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

În curînd:

Alfred-Louis de Premare — *Bazele islamului*

Alain Demurger — *Cavalerii lui Christos (secolele XI-XVI)*

Mario Turchetti — *Tirania şi tiranicidul. Forme ale opresiunii şi dreptul la rezistenţă din Antichitate pînă în zilele noastre*

În colecţia *Cartier Polivalent* au apărut:

Chester I. Barnard — *Funcţiile executivului*

Herbert A. Simon, Victor A. Thopmson, Donald W. Smithburg — *Administraţia publică*

Ch.E. Lindblom, E.J. Woodhouse — *Elaborarea politicilor*

În curînd:

Guy Petitdemange — *Filozofi şi filozofii ale secolului al XX-lea*

Robert Muchembled — *Societatea rafinată*

BCUIAŞI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCUIASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

Chantal DELSOL Michel MASLOWSKI Joanna NOWICKI

MITURI ŞI SIMBOLURI POLITICE ÎN EUROPA CENTRALĂ

Cartea aceasta, la care au contribuit patruzeci de autori din zece ţări, în prelungirea lucrării noastre ***Istoria gîndirii politice a Europei Centrale***, abordează o problematică nouă. Chiar dacă nu poate fi exhaustivă — nici în ceea ce priveşte ţările, nici miturile acestora —, are ambiţia de a contribui la constituirea acelei conştiinţe de sine necesară pentru continuarea construcţiei europene. Unele bazîndu-se pe universalismul raţionalist, celelalte pe universalismul etic, le vine greu să-şi recunoască reciproc diferenţele şi să intre în relaţii. Or, să-l percepi pe celălalt ca pe altceva decît sinele propriu pare condiţia *sine qua non* a reuşitei unei Uniuni Europene coerente. O filozofie politică dialogică, ale cărei termene şi modalităţi de funcţionare sînt de elaborat, ar trebui să prindă rădăcini într-o antropologie a tradiţiilor culturale respective. Pentru a face posibilă descentralizarea culturală a unui ideal împărtăşit atît de unii, cît şi de alţii.

ISBN 978-997-579-1

9 789789 975792

CARTIER istoric

BCU IASI/CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

230.00